

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE FÉDÉRALISME PROUDHONIEN COMME CONTRIBUTION
À LA RECONFIGURATION DE LA PENSÉE SOCIALISTE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
PHILIPPE HURTEAU

AVRIL 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Avant-propos

Avant d'être œuvre de science, ce mémoire désire répondre aux insatisfactions d'un militant. Insatisfaction face aux supercheres de la pensée unique, de ses raccourcis et de ses mensonges ; mais surtout insatisfaction face aux réponses de la gauche. La recherche d'une voie de sortie au capitalisme qui ne se laisse pas enfermer dans une nouvelle image d'un absolu autoritaire est donc bien plus qu'un sujet de recherche académique, c'est une angoisse récurrente, obsédante, qui m'accompagne depuis une dizaine d'année.

Ma décision de passer par Proudhon pour comprendre l'émancipation au 21^e siècle me surprend encore : en quoi ce vieux Proudhon si détesté par la droite et désavoué par la gauche peut-il bien nous apprendre quoi que ce soit sur la liberté ou l'égalité ? Il y avait quelque chose de casse-cou dans ce choix qui, il faut bien le dire, aurait très bien pu déboucher dans un cul-de-sac. Maintenant que cette étape de ma vie est derrière moi, je constate avec grande satisfaction ô combien une simple intuition de base – intuition qui peina longtemps à se trouver un cadre théorique de référence – donna des résultats inattendus. Est-il possible que Proudhon ait, sans le savoir ni même le vouloir, posé il y a 150 ans les fondations nous permettant aujourd'hui de penser une forme d'action politique qui surmonte les écueils de l'ultra-gauche, du réformisme, du sectarisme et du dogmatisme ? Bien sûr, ma redécouverte de Proudhon n'est en rien assimilable à une forme de révélation me donnant les clefs pour désormais tout comprendre dans le confort de la certitude théorique. Il reste cependant que cette redécouverte n'a pas encore épuisé en moi tout son potentiel novateur ni même ce sentiment de grande stimulation qui m'accompagna tout au long de mes recherches.

Dans ce parcours en montagne russe que fut la rédaction de mon mémoire, je tiens à remercier certains de mes proches. D'abord Marie-Hélène Lavallée, la personne qui partage mes joies et mes peines et qui, plus que quiconque, me

donne accès à ce qu'un cœur amoureux nommerait le bonheur véritable. Sans elle, je ne serais qu'un idéologue borné sans grande envergure.

Aussi, je ne pourrais passer sous silence les trois groupes de camarades les plus généreux que ma courte vie m'a fait connaître : toute l'équipe de l'IRIS, l'ensemble du Crew et mes vieux potes de Longueuil. Je préfère ne nommer personne, le soutien et l'amour de chacun d'entre eux m'étant indispensable. Bien entendu, je ne peux passer sous silence l'apport inestimable des membres de ma famille. Tout au long de ma vie, ce sont eux qui m'ont donné confiance en moi.

Finalement, je ne saurais remercier suffisamment mon directeur, M. Yves Couture, pour son aide précieuse, son assistance, sa patience et son soutien. Sans son accompagnement, ses commentaires et ses critiques, je n'aurais pu arriver au résultat actuel. Mon mémoire est certainement imparfait, mais s'il parvient à bien rendre le fruit de mes réflexions, Yves en est grandement responsable. Merci.

Table des matières

AVANT-PROPOS	ii
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
Cadre théorique.....	4
Pistes de recherche	4
Objectif de recherche	5
Thèmes	6
Méthodologie.....	13
Plan du mémoire	14
CHAPITRE 1 : L'ANTI-DOGMATISME COMME BASE D'UNE PENSÉE PLURALISTE	16
L'anti-dogmatisme : une dialectique de la liberté	17
Qu'est-ce que le dogme ?	20
Méthode philosophique de l'anti-dogmatisme : la dialectique sérielle.....	27
Positionnement d'une posture intellectuelle proudhonienne.....	39
Pensée pluraliste : lecture proudhonienne d'Hannah Arendt	41
La pluralité sociale et l'unicité individuelle	41
L'action de concert et la mise en mouvement de la pluralité	46
L'indétermination comme lecture historique	48
Conclusion.....	51
CHAPITRE 2 : LE SOCIALISME CONTRE L'ÉTAT	53
Proudhon et l'État.....	55
L'État contre la société.....	55
L'État contre la pluralité	61

L'État contre l'égalité	70
État et sur-signification : un pont de l'antiétatisme au fédéralisme libertaire...	77
État et sur-signification	77
Conclusion.....	80
 CHAPITRE 3 : LE FÉDÉRALISME PROUDHONIEN	 82
 Dêmos et égalité	 83
Égalité et légitimité	84
Démocratie et auto-institution du social.....	86
Pour une intégration de l'anti-dogmatisme et de l'antiétatisme à une proposition socialiste : le fédéralisme proudhonien.....	90
Fédéralisme et anti-dogmatisme	91
Fédéralisme et antiétatisme	97
Conclusion.....	107
 CONCLUSION	 108
 Anti-dogmatisme, antiétatisme et fédéralisme	 109
La médaille et ses revers	112
Réconciliation et socialisme.....	114
 BIBLIOGRAPHIE	 119

Résumé

En ce jeune 21^e siècle, l'espoir de changer le monde semble se dissiper à mesure que se renforce le jugement négatif par rapport aux expériences du communisme réel. L'étude des pratiques révolutionnaires du 20^e siècle a de quoi laisser perplexe : dogmatisme idéologique, sectarisme militant et adoration de l'État comme outil d'émancipation. Ce mémoire propose une relecture critique des travaux de Pierre-Joseph Proudhon afin d'explorer certains chemins bloqués par l'orthodoxie marxiste. La confrontation de l'œuvre proudhonienne avec les apports critiques de théoriciens post-totalitaires (Arendt, Abensour, Rancière) permet de voir en quoi le développement d'une pensée socialiste se doit de prendre comme pierre d'assise le respect de la pluralité et donc de l'indétermination du politique. Plus concrètement, il est démontré en quoi l'anti-dogmatisme et l'anti-étatisme proudhonien sont les deux volets d'une même médaille permettant à notre philosophe d'avancer une proposition politique positive : le fédéralisme libertaire.

Mots clefs : Proudhon, Arendt, Abensour, Rancière, pluralisme, fédéralisme, dogmatisme, étatisme, socialisme.

Introduction

Lire Proudhon n'est pas une mince affaire. Écrivain éparpillé, théoricien dissident, philosophe équilibriste ou encore activiste passionné ; ces différents aspects de sa personnalité – et leur imbrication confuse – participent à rendre son propos difficilement accessible. Souvent enterré sous les résidus épars de ses propres explorations, Proudhon ne se laisse donc pas aborder aisément. Son œuvre trouve sa force dynamique autant dans l'ébullition de la vie militante que dans la recherche académique : écartelé entre les impératifs du moment et le désir d'élaborer un cadre théorique cohérent, Proudhon resta toujours hésitant entre ces deux pôles de sa vie. Mais cette tension entre l'ébullition de la vie militante et la recherche théorique est aussi ce qui donne à son œuvre toute sa force dynamique. Ne serait-ce que pour entrer en contact avec cette force et la charge subversive qui traverse ses écrits, il faut lire et relire cet anarchiste hétérodoxe¹. Lire Proudhon, c'est aussi l'utiliser pour revigorer une tradition de gauche dont l'élan utopiste et libertaire paraît brimé par l'impératif de prudence post-totalitaire ou la méfiance postmoderne envers l'utopie elle-même.

Activiste autant que théoricien, Proudhon doit être lu dans une perspective émancipatoire pour conserver son attrait. Dans cette voie, il est pertinent d'interroger les écrits du philosophe de Besançon à la lumière de penseurs contemporains qui travaillent à la formulation d'une définition émancipatrice du politique. Bien entendu, la liste des penseurs des 20^e et 21^e siècles pouvant être mis à contribution pour éclairer le fondement subversif du travail proudhonien pourrait être bien longue, mais trois d'entre eux seront retenus pour notre

¹ Surtout que chez lui, cette charge ne se transforme jamais — ou très rarement — en apologie de la révolution qui fait table rase du passé. On trouve donc avec Proudhon une tentative d'élaboration d'une théorie subversive profondément réformiste qui ne veut ni ne rêve d'un monde imaginaire ou idéal, mais qui réfléchit avec les matériaux sociaux qui se présentent à ses yeux et avec lesquels il peut concrètement travailler.

mémoire : Hannah Arendt, Jacques Rancière et Miguel Abensour². Arendt d'abord pour la revalorisation du politique qu'elle opère, Rancière ensuite pour son insistance tranchante sur l'idée « d'égalité des intelligences » et finalement Abensour pour sa conception de la démocratie insurgeante, contre l'État.

Par le contact avec la pensée politique du trio Arendt-Rancière-Abensour, une interrogation de fond surgit : comment projeter – penser – un projet politique socialiste sans reproduire les dérives totalitaires du communisme réel ? Le tout sans pour autant abdiquer la prétention de changer le monde « totalement » ? Une partie de la réponse consiste pour nous à reprendre contact avec une tradition théorique qui place le politique à l'extérieur du champ de la domination en lui attribuant la liberté comme raison d'être et l'action comme champs d'expérience.³ Bien entendu, l'idée ici n'est pas de proposer concrètement quel serait ce projet politique socialiste revisité, mais bien de jeter certaines bases théoriques permettant d'en délimiter les pourtours.

Il est donc important de lire Proudhon dans une perspective élargie : non pas tenter d'aller y chercher les réponses d'un socialisme intégral prenant la place laissée vacante par le marxisme officiel, mais plutôt réinjecter une vigueur libertaire au cœur d'un projet d'émancipation sociale, d'un projet politique. Ici, le pôle traditionnel qui met l'égalité au centre de la doctrine socialiste est certainement à rééquilibrer avec un pôle habituellement associé au mouvement anarchiste, soit celui de la liberté individuelle et collective. Ce rééquilibrage doit se faire pour que l'émancipation soit au service de l'humain – et non au dépend de l'humain –, un être qui « [...] se résume en intelligence et liberté, c'est-à-dire d'abord en une faculté d'appréciation et de choix, plus en une puissance d'action. »⁴ Il est donc clair que ce mémoire se situe à la jonction des traditions du

² Afin d'explicitier les sources théoriques qui guideront notre relecture de Proudhon, mentionnons que des auteurs comme Claude Lefort, Cornelius Castoriadis et Pierre Clastres nous ont accompagné tout au long de notre travail.

³ ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 190.

⁴ PROUDHON, Pierre-Joseph, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (extraits), Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, p. 196.

socialisme et de l'anarchisme, non pas que nous comprenons ces mouvements comme étant équivalant, mais bien parce que nous cherchons à nous en inspirer au-delà des cloisonnements habituels.

Quatre enjeux ont conduit au choix de Proudhon comme objet d'étude et de notre trio critique comme ciment d'un cadre analytique. D'abord évaluer en quoi le socialisme libertaire peut servir à reconnecter la pensée politique avec un projet émancipatoire ; ensuite, utiliser les éléments de la conceptualisation post-totalitaire afin d'établir les bases théoriques d'une pensée ayant en son centre la reconnaissance de la pluralité humaine, de l'unicité individuelle et de la démocratie comme phénomène politique antiétatique ; le troisième aspect découle des deux premiers en explorant les possibilités d'associer l'anarchisme à un cadre théorique ouvert et pluriel ; et finalement, utiliser Proudhon pour affirmer la possibilité d'un projet politique lié à la sortie de tout dogmatisme. La présente recherche se veut donc une tentative de croisement entre différents volets de la tradition libertaire, dans l'optique de dégager une sortie du dogmatisme qui n'aboutit pas à miner toute affirmation d'un projet positif.

Dans ce contexte de recherche, le choix de Proudhon s'est imposé de lui-même, non pas parce qu'il nous fournit des réponses toutes prêtes, mais parce qu'il nous offre plutôt une méthode propice à la poursuite de certaines intuitions. Trop souvent réduit au rôle qu'il a tenu lors de sa polémique avec Marx, Proudhon s'est rapidement fait enfermer dans une cage dorée par la tradition socialiste proche du marxisme. Au mieux, on voyait en lui un honnête petit-bourgeois incapable de dépasser les catégories conceptuelles de l'économie libérale ou au pire un socialiste utopique, préscientifique : « Il veut planer en homme de science au-dessus des bourgeois et des prolétaires ; il n'est que le petit bourgeois, balloté constamment entre le Capital et le Travail, entre l'économie politique et le communisme. »⁵ Devant la faillite du marxisme officiel et la condamnation quasi-unanime de ses tendances au dogmatisme, la dialectique

⁵ MARX, Karl, *Misère de la philosophie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, p. 434.

proudhonienne permet de suivre un chemin menant à la construction d'un cadre théorique anti-dogmatique, ce qui justifie le présent réexamen.

Aussi, la faillite du marxisme officiel force à effectuer ce retour en arrière, à aller chercher dans l'anarchisme du 19^e siècle quels chemins ont été bloqués par la mise en place d'une perspective doctrinaire rigide de ce que devait être la théorie émancipatoire du prolétariat. C'est en ce sens que Proudhon semble d'entrée de jeu un modèle intéressant à aller revisiter afin de reprendre contact avec la capacité propre au 19^e siècle de penser l'utopie dans une perspective anti-dogmatique.

Cadre théorique

Pistes de recherche

Notre démarche consistait au départ à éclairer l'œuvre de Proudhon à partir d'interrogations contemporaines. Mais elle s'est vite muée en volonté d'établir un double éclairage, ou si l'on veut un dialogue réel où Proudhon servirait tout autant à clarifier la pensée actuelle de l'émancipation que l'inverse. D'un côté Proudhon qui, malgré les précautions qu'il prend pour ne pas substituer un cadre d'analyse dogmatique par un autre, défend tout de même un projet normatif devant mener à l'émancipation humaine ; de l'autre, Arendt-Rancière-Abensour qui visent à maintenir une part d'utopie essentielle à la vie humaine en des temps où « l'espoir » révolutionnaire se tarit. L'axe principal qui guide la poursuite de nos travaux est une tentative, au moyen de lectures successives, d'opérer un rapprochement entre ces deux groupes. Il s'agit donc d'établir un dialogue pour éclairer l'œuvre théorique proudhonienne d'une lumière nouvelle qui l'éloigne des conflits traditionnels entre les lectures libertaire et marxiste. Arendt, Rancière et Abensour permettent ce genre de recentrage du débat autour de Proudhon en le repositionnant, par une lecture dynamique, au cœur des questionnements théoriques propres au 21^e siècle.

Si ce trio contemporain peut éclairer et revaloriser l'œuvre de Proudhon en indiquant en quoi on trouve chez lui des éléments pouvant, dans une certaine mesure, être réactivés aujourd'hui, l'inverse est également vrai. Utiliser Proudhon pour comprendre les motivations théoriques et politiques de ces trois penseurs de l'indéterminé⁶ s'avère une piste de recherche inattendue, mais très fructueuse. L'énergie du philosophe de Besançon et l'enthousiasme utopique qui habite ses écrits peuvent très bien servir de moteur dynamique pour comprendre la pensée politique contemporaine. Plus encore, presque tous les théoriciens critiques qui vécurent suite aux expériences totalitaires, du moins ceux qui sont utilisés ici, ont développé une certaine crainte face aux projets politiques normatifs, y décelant les germes d'un retour à la domination totale. Si ce réflexe défensif est tout à fait compréhensible et justifiable, il est tout aussi évident que cette posture ne peut durer perpétuellement sans devenir stérile. À ce stade, Proudhon peut effectuer un retour en scène, puisqu'au-delà du dépassement des risques de dérives autoritaires compris dans la formulation d'un projet politique positif, il s'agit également de mettre en mouvement une pensée ne limitant pas l'action insurrectionnelle du peuple à une « [...] irruption événementielle qui rompt provisoirement l'ordre de la domination. »⁷ Voici donc une piste imprévue : lire Proudhon pour ne pas s'enfermer dans un cadre théorique à vocation purement critique et pour tenter de ramener en ce jeune 21^e siècle la notion d'espoir caractéristique du 19^e siècle utopique.

Objectif de recherche

En énonçant les fils conducteurs et les pistes de lecture de cette recherche, nous avons déjà clarifié quels en étaient certains des objectifs : élaborer un cadre

⁶ L'idée d'une conception indéterminée du politique est à comprendre en lien avec celle de démocratie radicale. Dans l'esprit des auteurs à l'étude, un mouvement démocratique, pour conserver son caractère émancipatoire et ses possibilités politiques, doit rester libre de toute prédétermination politico-dogmatique.

⁷ BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne : Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, p. 22.

théorique cohérent, dépasser la lecture superficielle de Proudhon et voir comment ce socialiste libertaire peut être utilisé aujourd'hui pour ramener le thème de l'utopie à l'avant-scène sans pour autant promouvoir un schéma d'analyse fermé. Tous ces objectifs reflètent bien les motivations qui menèrent à la réalisation du mémoire, mais pourtant l'essentiel semble manquer.

À la base du projet de recherche liant dans un même corpus Proudhon, Arendt, Rancière et Abensour se trouve une intuition. Pour réussir à redynamiser la pensée politique, à lui redonner le sens de la liberté, un détour par le 19^e siècle s'impose afin de se retremper dans l'esprit utopique d'avant les désastres totalitaires, mais aussi à la pratique utopique propre à ce siècle qui croyait au progrès inéluctable de l'humanité :

« Il y a le peuple, il y a des citoyens, des égaux, des hommes. La politique n'a donc plus qu'un principe, l'*égalité*, source du droit ; un but, la *liberté*, c'est-à-dire la liberté de chacun, le perfectionnement de chacun, la manifestation des facultés de chacun ; enfin un moyen d'arriver à ce but, la *fraternité*. Oui, nos pères, en proclamant cette formule *Liberté, Égalité, Fraternité*, sur les ruines de tous les despotismes, ont proclamé la vérité. »⁸

Thèmes

Les thèmes dégagés durant la recherche sont multiples, ils représentent la diversité et dans une certaine part l'éclatement théorique qu'impose une relecture des textes proudhoniens et ils se séparent en trois grandes catégories. D'abord, par la mise en place d'une pensée de l'indétermination comme toile de fond d'une théorie de l'émancipation, par la reconnaissance et le respect du caractère pluriel de l'humanité et par la compréhension du politique comme lieu dans lequel se met en branle l'action concertée, Proudhon arrive à formuler une pensée radicalement anti-dogmatique. Ce refus du dogme le conduira même à en faire le principal obstacle de l'idée révolutionnaire. Selon Pierre Haubtmann, Proudhon développa

⁸ LEROUX, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1994, pp. 75-76.

même sa dialectique sérielle pour éviter de participer par son travail à l'édification d'un dogme nouveau. C'est en ce sens que Proudhon renonce « à l'idée de synthèse, celle-ci étant entachée à ses yeux de simplisme et d'absolutisme », préférant œuvrer « à l'équilibration des antagonismes en présence. »⁹ Ici, les points de jonction entre le philosophe du 19^e et le groupe de penseurs contemporains utilisé sont nombreux. Nous y reviendrons. Ensuite, le second thème se centre sur l'utilisation de l'égalité comme socle essentiel de la liberté et de la démocratie. Cette égalité a-étatique – qui voit dans l'État une négation effective de l'égalité humaine – motive une lutte acharnée contre tout signe de corruption élitiste du principe politique. Le troisième thème porte de son côté sur la conception du social sous-tendue par l'établissement d'un cadre théorique se fondant sur la reconnaissance de la pluralité humaine. Un élément fondamental de ce travail théorique basé sur de la pluralité sera l'étude de la place que le conflit prend dans le système proudhonien.

Le premier thème qui ressort de notre travail de recherche est donc l'anti-dogmatisme. Chez Proudhon, ce concept prend une place centrale. En fait, de tout ce qui ressort de l'héritage proudhonien, l'anti-dogmatisme est certainement le principe qui se démarque avec le plus de force et de netteté. Sans en faire ici l'analyse complète, plusieurs éléments méritent tout de même un éclaircissement préliminaire. L'anti-dogmatisme proudhonien se développe parallèlement à l'élaboration de son socialisme libertaire. Pour Proudhon, un combat doit être mené contre les dogmes dominants, dogmes qui rendent légitime l'exploitation du peuple et son exclusion de la sphère du politique, mais ce combat ne doit pas servir de prétexte à l'édification d'un nouvel échafaudage dogmatique. En fait, le dogme en lui-même est compris par Proudhon comme un mécanisme de soumission de la conscience individuelle et collective à un élément étranger, contre nature. Selon la lecture de Haubtmann, la quête humaine pour la

⁹ HAUBTMANN, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon : Sa vie et sa pensée 1809-1849*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 646.

connaissance se fonde sur une phénoménologie qui se concentre sur l'étude des rapports et non sur une volonté de synthèse¹⁰.

Proudhon établit son opposition au dogmatisme dans une vision plus globale qui repose sur une identification de l'absolu, de la pensée absolutiste ou totalisante, au mal. Toute pensée qui place l'individu et le devenir collectif d'une communauté politique dans un contexte où les champs du possible sont balisés par un appareil idéologique autoritaire ne peut faire autrement que de restreindre la capacité de déployer des actions émancipatrices, voir l'annihiler complètement. On trouve ici le sens particulier que Proudhon donne à la notion de démocratie, c'est-à-dire un sens antiétatique et anti-dogmatique : « [...] comme si la démocratie pouvait se réaliser autrement que par la distribution de l'autorité, et que le véritable sens du mot démocratie ne fût pas destitution du gouvernement. »¹¹ Proudhon donne un nom à cet absolu qu'il faut combattre, il le nomme Dieu. Refusant l'athéisme, Proudhon affirme l'existence de Dieu — non son existence divine, mais bien son existence sociologique — et voit en lui le symbole absolu de l'aliénation humaine. En ce sens, Proudhon se distingue de ses homologues socialistes et libertaires en se proclamant antithéiste : l'ennemi à abattre n'est plus Dieu lui-même, mais le principe absolutiste symbolisé par l'image divine. Cette image étant consubstantielle à l'esprit humain, Proudhon ne semble pas croire en une « victoire finale » de la raison sur l'absolutisme, c'est pourquoi il considère Dieu comme un outil dialectique essentiel au plan théorique. Conserver Dieu, c'est conserver l'image du mal qui permet d'opérer une distinction claire entre une pensée dogmatique tendant à l'absolutisme et une pensée ouverte menant à l'émancipation : « Plutôt que de se risquer dans [des] travestissements de l'absolu si tragiquement terrestres, il [Proudhon] préfère donc

¹⁰ *Ibid.*, chapitre 19.

¹¹ PROUDHON, Pierre-Joseph, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 1997, p. 136.

conserver Dieu en tant qu'absolu insaisissable, quitte à l'enfermer dans son ciel, c'est-à-dire dans la seule métaphysique. »¹²

L'anti-dogmatisme de Proudhon est donc radical et déterminant dans l'ensemble de sa pensée. Pour en saisir toute la portée actuelle, l'apport du travail théorique d'Arendt et d'Abensour — mais plus directement Arendt — est utile pour comprendre ou pour justifier les bases de l'anti-dogmatisme proudhonien. Pour résumer brièvement notre intention, les éléments mentionnés plus haut forment le cadre théorique permettant l'établissement d'une pensée cohérente qui désire s'éloigner de toute configuration dogmatique : rejeter le déterminisme, accepter la pluralité comme un élément constituant de la condition humaine et comprendre le politique comme le lieu de l'action concertée. Ces trois aspects seront mis à contribution afin d'étayer l'anti-dogmatisme proudhonien, lui donner un éclairage nouveau. Si Proudhon se battait essentiellement contre l'absolutisme religieux et contre les germes du dogmatisme socialiste, il est intéressant de le lire en lien avec les analyses du totalitarisme propre au 20^e siècle, justement à une époque où l'on tente de repenser le projet socialiste hors du dogmatisme d'une certaine tradition marxiste.

Le second thème est celui de l'égalitarisme et d'une conception a-étatique de la démocratie. Chez Proudhon, l'égalité est plus qu'une formule légale ou qu'un idéal à atteindre, l'égalité est l'élément dynamique qui rend possible la vie en société, les rapports humains et l'interaction sociale ; elle permet de « définir les conditions auxquelles le mouvement social pourrait conserver sa spontanéité et son effervescence. »¹³ En fait, justice et égalité sont au final une seule et même chose pour Proudhon puisque « hors de l'égalité, point de justice. »¹⁴ Des liens sont évidemment à tracer entre le concept d'égalité et la vision proudhonienne de

¹² BANCAL, Jean, *Proudhon, pluralisme et autogestion : Les réalisations*, Paris, Éditions Montaigne, 1970, p. 168.

¹³ LANGLOIS, Jacques, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976, p. 64.

¹⁴ PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'Église, tome 1*, Paris, Fayard, 1988, p. 206.

la société : le respect du pluralisme rend nécessaire l'égalité, puisque l'inégalité, l'oppression et la hiérarchisation du social sont, selon Proudhon, des négations effectives de la pluralité humaine, de la reconnaissance de l'unicité des individus, de leur égalité relative et des possibles émancipatoires. L'attrait que nous trouvons dans l'œuvre proudhonienne se précise ici davantage car notre penseur anarchiste refuse de voir dans la hiérarchisation sociale un mode acceptable d'articulation de la pluralité tout en rejetant les modèles égalitaires uniformisateurs.

Sans surprise alors, Proudhon développe une pensée antiétatique, que l'on peut rappeler ici rapidement. D'abord, l'État n'est pas analysé comme un organe naturel des sociétés – dans lequel serait pesé et balancé les intérêts divergents qui animent les conflits sociaux –, mais bien comme un appareil sous contrôle de la classe dominante :

« L'expérience montre, en effet, que partout et toujours le Gouvernement, quelque populaire qu'il ait été à son origine, s'est rangé du côté de la classe la plus éclairée et la plus riche contre la plus pauvre et la plus nombreuse ; qu'après s'être montré quelques temps libéral, il est devenu peu à peu exceptionnel, exclusif ; enfin, qu'au lieu de soutenir la liberté et l'égalité entre tous, il a travaillé obstinément à les détruire, en vertu de son inclinaison naturelle au privilège. »¹⁵

Un combat pour l'égalité se doit alors d'entrer en confrontation directe avec l'État, puisque ce dernier est le représentant de l'exact opposé de l'idéal égalitaire. Pour comprendre la critique proudhonienne de l'État, il faut toutefois aller au-delà de la stricte opposition à une forme d'organisation propre à la classe dominante. L'État, instance sociale organisée selon des bases inégalitaires, travaille activement à protéger et à renforcer les strates hiérarchiques présentes dans la société. Plus encore, l'État, et cela peu importe la classe qui le domine et le contrôle, construit un réseau social hiérarchisant afin de maintenir un certain enracinement avec la société qu'il domine. L'État ne se contente pas d'être

¹⁵ PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idée générale de la révolution au 19^e siècle*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 2000, p. 128.

uniquement « le chien de garde de la bourgeoisie », mais devient de lui-même un créateur de lieux de pouvoir asociaux et anti-démocratiques.

On trouve ici une corrélation évidente entre l'héritage proudhonien et les travaux actuels de Miguel Abensour et de Jacques Rancière. Abensour, principalement dans son livre *La démocratie contre l'État*, développe une pensée qui met en opposition directe la démocratie et la protection du régime étatique. Sans mettre de l'avant une théorie qui propose le dépassement de l'État comme mode d'organisation sociale, Abensour propose une conception de l'État qui rompt avec celle généralement acceptée. L'État n'a pas comme fonction de représenter les différents intérêts qui traversent le social, puisque l'État, du moment de son institution, devient un élément extérieur au social se plaçant dans une position de domination extérieure par rapport à la société : « L'État est posé comme un être infini, comme une totalité, comme une activité pure, comme autodétermination, bref comme doté de tous les attributs de la divinité. »¹⁶ Il y a donc une scission profonde entre la volonté populaire, ou plutôt les volontés populaires, et l'action étatique. Si démocratie et État sont deux phénomènes irréconciliables, puisqu'opposés l'un à l'autre par leur essence, Rancière démontre qu'une haine de la démocratie finit par se développer parmi les élites « démocratiquement » désignées. Ces dernières finissent par désirer « gouverner sans le peuple, c'est-à-dire sans division du peuple. »¹⁷ Il existerait donc deux conceptions de la démocratie, en opposition : la première, propre aux élites, consiste en une démocratie formelle se croyant investie du droit à gouverner la plèbe et une seconde, propre au peuple, qui se dirige exactement contre les élites démocratiques en révélant leur caractère inégalitaire et anti-démocratique :

« La question commence en toute cité avec l'existence de la masse des *aporoï*, de ceux qui n'ont pas les moyens, et du petit nombre des *euporoï*, de ceux qui les ont. [...] Ainsi riches et pauvres prennent-ils constamment

¹⁶ ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 51.

¹⁷ RANCIÈRE, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 88.

la chose commune, la chose du milieu, dans la tenaille du gain et des honneurs, des intérêts matériels et des investissements imaginaires. »¹⁸

Le troisième thème qui se dégage de notre travail de recherche mettra en scène les conceptions du social divergentes entre Proudhon et notre trio de penseurs de la démocratie radicale. Philosophe de l'indéterminé, du pluralisme et de la démocratie contre l'État, Proudhon est également, en raison de son appartenance idéologique de base, un penseur qui tente de résoudre la question sociale. Il cherche donc, et ce malgré les précautions anti-dogmatiques prises dans ses travaux, à mettre fin au conflit social par la disparition des antagonismes de classes. À l'opposé de cette finalité harmonieuse, Arendt-Abensour-Rancière développent plutôt une pensée du politique qui met le conflit au cœur de la nature même des phénomènes politiques :

« Afin de se frayer un accès à cette étrangeté de la démocratie, il convient non seulement de rejeter les idéologies du consensus, notamment celle du consensus entre la démocratie et l'État, mais encore de débanaliser l'idée du conflit, de se garder de l'incliner vers le compromis, de lui rendre sa charge maximale, c'est-à-dire l'émergence toujours possible de la lutte des hommes, le surgissement de la division originaire porteuse de la menace de dissolution, d'éclatement du social. Si l'État, comme nous l'a enseigné Hegel, en tant que système de médiation, est intégration et réconciliation par-delà les conflits de la société civile [...], la révolution démocratique de son côté, en tant que révolution, n'entretient-elle pas nécessairement un mouvement contre l'État, contre cette réconciliation mystifiante et cette intégration fallacieuse ? La démocratie, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est cette société politique qui institue un lien humain à travers la lutte des hommes et qui, dans cette institution même, renoue avec l'origine toujours à redécouvrir de la liberté. »¹⁹

Cette divergence, ou plus précisément cette limite à la mise en commun des travaux réalisés par les auteurs à l'étude, ne constitue pas nécessairement un point de rupture venant invalider la démarche mise de l'avant. Cet élément

¹⁸ RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 28.

¹⁹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 156. Il faut noter ici que même à l'intérieur de trio Arendt-Abensour-Rancière on ne retrouve pas une parfaite entente sur cette question. Nous les présentons ici en bloc afin de faciliter la mise en place du dialogue critique entre les auteurs mobilisés dans le présent mémoire.

« contradictoire » est compris pour ce qu'il est : le point de rencontre, la jonction précise entre deux traditions théoriques qu'il s'agit de mettre en dialogue afin d'élaborer une pensée politique résolument tournée vers l'émancipation du plus grand nombre.

Nous prenons pleinement conscience de l'ambition attachée à la réalisation de ce mémoire : aller puiser dans l'œuvre éparpillée d'un philosophe longtemps marginalisé du 19^e siècle les éléments nécessaires à une réaffirmation du principe libertaire. Devant cette tâche, l'échec ne peut raisonnablement être exclu. Cela dit, il sera intéressant d'étudier la question du lien entre autorité et liberté comprise dans le fédéralisme libertaire comme élément permettant de dépasser la divergence évoquée. Est-ce que dès son origine — de manière inconsciente peut-être ? — la pensée libertaire avait exprimé une réponse qui, tout en garantissant l'harmonie sociale, trouvait son dynamisme dans une perpétuation du conflit entre principe de liberté et principe d'autorité ?

Méthodologie

Comme il a été mentionné précédemment, l'axe méthodologique principal de ce mémoire reposera sur une lecture comparée des auteurs à l'étude. Si au départ nous comptons utiliser Arendt, Rancière et Abensour afin de fixer un cadre théorique et vérifier comment Proudhon pouvait s'y conformer, notre intention est maintenant d'établir un dialogue permanent, fait d'allers-retours, entre Proudhon et ces trois auteurs, non pas pour opposer leurs pensées, mais pour déceler ce qu'elles ont de complémentaire. Cette complémentarité ne se trouvera pas en gommant les discordes ou en ignorant certaines limites de l'exercice, puisqu'une partie du processus théorique anti-dogmatique au centre de notre réflexion s'en trouverait désavoué. Une attention particulière sera donc portée à relever, tout au long du mémoire, les points de tension qui existent entre les auteurs à l'étude.

Un élément se précise toutefois, la volonté nette de contribuer à repenser la théorie politique à gauche. Repenser pour sortir de l'impasse des vieilles recettes sectaires et totalisantes toujours bien présentes et bien ancrées. Nous ne prétendons pas écrire pour faire école, notre démarche, nous le constatons de plus en plus, se veut essentiellement un passage personnel, une étape pour aider à repenser l'action politique, la nôtre surtout. Tout le travail qui entoure la conception de ce mémoire se veut en fait une sorte d'exploration de la pensée libertaire pour vérifier si cette famille politico-théorique permet de penser le politique et l'action politique indépendamment d'une édification conceptuelle absolutiste. Voilà en bref le cœur de la méthode retenue : allier un projet politique normatif à une pensée politique résolument ouverte, critique. La formulation de notre méthodologie nous force à reconnaître d'emblée une limite à notre travail : il ne sera pas formulé ici de projet socialiste à proprement parlé, mais, plus modestement, certaines avenues permettant d'asseoir un tel projet sur de nouvelles bases.

Plan du mémoire

De manière générale, le mémoire se divisera en trois chapitres. Le chapitre 1 sera orienté vers l'analyse des positions anti-dogmatiques. Pour y arriver, les thèmes suivants seront analysés : le pluralisme comme élément constitutif de l'humanité, l'indéterminé comme nature du développement historico-social et l'action concertée comme base de l'action politique. Ces trois thèmes, tirés essentiellement du travail théorique développé par Arendt, seront mis en relation avec les écrits proudhoniens qui seront étudiés plus avant afin de bien cerner les sources philosophiques de l'anti-dogmatisme – surtout le lien existant entre anti-dogmatisme et égalitarisme.

Le chapitre 2 se centrera sur la question de l'anti-étatisme et de la pratique politique libertaire. De nouveau, un dialogue sera tissé entre les différents auteurs.

Avec Proudhon, il sera possible d'étudier les concepts du fédéralisme libertaire – toujours en lien avec le concept d'autogestion – et avec Abensour, c'est la notion de démocratie insurgeante qui sera étudiée comme pratique démocratique orientée essentiellement contre l'État. Jacques Rancière sera mis à contribution afin de préciser le caractère élitiste et apolitique des régimes démocratiques actuels.

Le chapitre 3 portera sur les intentions divergentes propres aux auteurs : d'un côté Proudhon qui, fidèle à la tradition socialiste, tente de surmonter les divisions inhérentes à la communauté politique en projetant une société sans classe et de l'autre, Arendt, Rancière et Abensour — mais surtout Rancière et Abensour — qui tentent de penser l'émancipation hors de la recherche d'une réconciliation du social. Ce chapitre se centrera donc sur la conception du social propre à chacun des auteurs, avec au centre du travail d'analyse la tension existante entre l'acceptation du conflit comme fondement du social ou, au contraire, la volonté de dépasser le conflit en recherchant l'atteinte de l'harmonie et de la cohésion. Se pose alors une question importante, une société « véritable » doit-elle intégrer le conflit comme élément constitutif de sa vitalité ou doit-elle chercher à l'exclure ? Encore ici, le fédéralisme proudhonien sera mis à contribution afin de chercher un point de rencontre entre ces deux positions contradictoires.

Chapitre 1:

L'anti-dogmatisme comme base d'une pensée pluraliste

Dans la conception d'un projet socialiste – même lorsque l'on limite notre propos à l'enjeu des fondements théoriques d'un tel projet –, la question du dogmatisme finit toujours, à un moment ou à un autre, par surgir. En caricaturant à grand trait, on peut dégager une constante à la plupart des mouvements se réclamant du marxisme au 20^e siècle : un dogmatisme idéologique et théorique couplé à un sectarisme de clocher²⁰. Bien sûr, ce constat d'ensemble peut sembler quelque peu présomptueux de la part de quiconque n'a pas vécu cette période et qui, *a posteriori*, en critique les pratiques. Cette critique du « dogmatisme de gauche » est pourtant essentielle à qui veut penser un projet socialiste sans s'enfermer à l'intérieur d'une certaine rigidité intellectuelle caractérisant l'intransigeance doctrinale. Nous trouvons donc ici la jonction entre un double intérêt : penser l'action politique ou l'implication militante librement de tout sectarisme théorique tout en asseyant cette pratique sur une base théorique. Ces deux éléments sont liés l'un à l'autre et doivent se penser conjointement ; toutefois, ce chapitre, au même titre que l'ensemble de ce mémoire d'ailleurs, s'attardera surtout sur l'aspect théorique, laissant l'articulation du couple théorie/action à de futurs travaux.

Revenons alors sur nos intentions de départ : utiliser Proudhon afin de remettre à l'avant-scène une conception du socialisme qui, dès son origine, plaça le dogmatisme parmi les freins à l'émancipation de la classe ouvrière. Dans l'étude de l'apport proudhonien, les termes d'anti-dogmatisme / anti-absolutisme sont essentiels afin de distinguer avec acuité les pourtours particuliers de cette approche philosophique qui « ... assurait contre tous les totalitarismes l'autonomie

²⁰ Plusieurs ouvrages relatent la vie militante de cette époque, un d'entre eux me paraît riche en témoignage et en réflexion sur une période qui, aujourd'hui, semble lointaine : BEAUDET, Pierre, *On a raison de se révolter*, Montréal, Écosociété, 2008, 248 pages. À voir également le documentaire suivant : SIMARD, Marcel, *Le Québec rouge*, Les Productions Mirages, 2003.

essentielle et la dignité radicale de la personne humaine.»²¹ Cela dit, anti-dogmatisme et anti-absolutisme seront utilisés ici comme des synonymes – le dogme étant l'expression concrète assurant la cohésion interne et externe d'une représentation absolutiste du social²² – pour établir la corrélation liant ces deux concepts à une vision politico-sociale pluraliste. L'anti-dogmatisme proudhonien doit alors se comprendre comme le socle d'une posture intellectuelle qui rejette toute visée totalisante sans toutefois abdiquer la prétention de formuler un cadre normatif positif.

Pour avancer dans cette voie, deux grands thèmes seront travaillés. D'abord une présentation de l'anti-dogmatisme proudhonien, de ses *aprioris* philosophiques et des raisons pratiques de son élaboration. On trouvera ici une description du dogme comme élément de l'appareil de domination du peuple par une élite. Ensuite, en se référant essentiellement aux travaux d'Hannah Arendt, il sera établi en quoi l'anti-dogmatisme s'inscrit comme partie prenante d'une pensée pluraliste. Pour y arriver, une rapide description de la conception arendtienne du politique²³ sera avancée afin d'établir des ponts théoriques entre l'anti-dogmatisme proudhonien et la notion arendtienne du politique comme action de concert indéterminable.

L'anti-dogmatisme : une dialectique de la liberté

Dans l'élaboration d'un cadre d'analyse désireux de répondre aux dérives qui ont marqué le socialisme du 20^e siècle – sectarisme, dogmatisme, autoritarisme – l'étude de l'anti-dogmatisme proudhonien est un point de départ permettant de penser l'émancipation dans un contexte ouvert intégrant les préoccupations critiques des théoriciens post-totalitaires. L'inquiétude de voir se renverser contre le peuple les mécanismes devant œuvrer à sa libération en raison

²¹ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 727.

²² Pour simplifier à l'extrême, disons que le dogme équivaut au discours et l'absolu à la morale.

²³ Bien entendu, cette description ne se veut pas neutre. Elle offrira l'occasion de travailler, ou de retravailler, une lecture d'Arendt teintée d'esprit libertaire.

d'un vice original contenu au cœur des théories révolutionnaires se transforme en préoccupation de tous les instants à quiconque travaille, de près ou de loin, le problème²⁴ de la révolution. Comme nous l'avons mentionné précédemment, anti-dogmatisme et anti-absolutisme sont, chez Proudhon, deux corolaires d'une même volonté : inscrire la liberté et l'égalité dans un axe de développement indéterminé issu de la mise en commun – mise en commun qui s'avère conflictuelle – d'un désir de réalisation individuelle et d'une construction sociale démocratique-égalitaire. Comme le fait remarquer Jean Bancal :

« ... c'est finalement un réalisme plénier, un respect des diversités et des solidarités autonomes, une intelligence du développement antinomique des choses et des êtres individuels et collectifs – en un mot le sens d'une unité pluraliste qui dominera toutes ses [Proudhon] constructions positives. »²⁵

Selon Daniel Vidal, l'opposition proudhonienne au dogmatisme n'est pas aveuglée par un idéal d'autonomie et de rationalité individuelle si typique du 19^e siècle, puisque le philosophe de Besançon reconnaît d'entrée de jeu qu'on trouve dans le dogmatisme et dans les différentes formes de représentations absolutistes de la société – qui pour Proudhon s'incarnent dans l'image de Dieu – un rapport indépassable entre un acteur politique (individu, nation, classe, etc) et la conception qu'il se fait de lui-même : « Dieu est la pensée collective et supérieure qui fonde l'humanité, [...] qui s'emploie à définir [...] un horizon qui donne sens aux catastrophes de l'histoire. »²⁶ Dès ses premiers écrits, Proudhon voyait dans l'absolutisme – base des représentations du commun – un élément consubstantiel à l'humanité, et ce malgré ses effets aliénants : « Dieu est pour l'humanité un fait

²⁴ Le terme « problème » est pleinement justifié à notre sens, puisqu'il apparaît désormais pour plusieurs intellectuels de gauche pratiquement impossible de penser cette révolution. Ce qui, à n'en pas douter, pose problème. Cette incapacité à penser la révolution est certainement l'un des signes confirmant le rétrécissement de l'univers du possible qu'opère le triomphe de la « fin de l'histoire » néolibérale.

²⁵ BANCAL, Jean, *Proudhon, pluralisme et autogestion : Les fondements*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 163.

²⁶ VIDAL, Daniel, « Jésus selon Proudhon. La messianose et la naissance du christianisme », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 53, no. 142, 2008, p. 199.

aussi primitif, une idée aussi fatale, un principe aussi nécessaire que le sont pour notre entendement les idées catégoriques de causes, de substance, de temps et d'espace. »²⁷ L'anti-dogmatisme n'est en rien une prétention à construire « l'ordre de l'homme nouveau » comme un monde purgé de toutes représentations idéologiques ou de toutes abstractions idéalistes, mais de replacer ces dernières dans un rapport conflictuel constant avec ce que Proudhon nomme le « moment scientifique »²⁸. Pour désamorcer les effets aliénants des référents absolutistes, Proudhon fera appel au critère égalitaire afin d'opérer la réduction des dogmes, pour les réduire à leur essence de moment du *dêmos*²⁹.

Ce qui motive le travail proudhonien est un désir bien particulier de faire s'équilibrer deux pôles contradictoires – soit ceux de l'égalité³⁰ et de la liberté – sans prétendre au dépassement de l'un par l'autre. Pour cerner ce projet anti-dogmatique et sa méthode, la dialectique sérielle, une triple opposition au couple dogmatisme-absolutisme sera détaillée : 1) voir dans le dogme une partie intégrante de la domination – capitaliste ou autre – et non seulement une excroissance idéologique directement tributaire de l'infrastructure économique, 2) identifier l'équilibre dialectique des antinomies sociales comme une des voies de sortie possible à l'emprisonnement doctrinal des théories de l'émancipation et 3) situer dans ce contexte la « posture » de l'intellectuel socialiste proposée par Proudhon.

²⁷ PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Trinquier, 1997, p. 40.

²⁸ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 359.

²⁹ La question de l'égalitarisme proudhonien comme critère absolutiste de validité sera étudiée lors du deuxième et du troisième chapitre. Bien entendu, Proudhon développe son anti-dogmatisme dans la perspective de libérer les individus des carcans autoritaires venant limiter le champ des possibles, mais il prend également soin d'inscrire son rejet du dogme autoritaire dans un contexte qui dépasse le simple individualisme puisqu'il prend appui dans l'action de concert et la reconnaissance de l'égalité sociale.

³⁰ L'égalité, règne du commun sur le particulier, constitue le pôle autoritaire du couple proudhonien devant contrebalancer le pôle libertaire.

Qu'est-ce que le dogme ?

Le dogme n'est pas la culture, ou plutôt il n'est pas toute culture. D'entrée de jeu cette précaution vise à clarifier la délimitation de ce que Proudhon prend pour cible : il ne vise pas à s'opposer à la transmission de tout bagage culturel d'une génération vers une autre au nom de l'autonomie des individus ; il tente de déceler, au sein de l'ensemble des codes et des prescriptions que forme la culture qu'est-ce qui tend à orienter l'humain soit vers la liberté, soit vers la domination. « Du reste, je ne fais pas de système : je demande la fin du privilège, l'abolition de l'esclavage, l'égalité des droits, le règne de la loi. Justice rien que justice ; tel est le résumé de mon discours ; je laisse à d'autres le soin de discipliner le monde. »³¹ L'objectif est assez simple : à partir de ce qui est donné aux individus³² comme contexte d'existence sociale – culture, économie, politique, etc. –, travailler à rééquilibrer les antinomies constitutives de ce contexte en faveur de la liberté du plus grand nombre ; parce que sous l'ordre de la domination sociale, le problème ne réside pas dans une absence de liberté, mais dans un déséquilibre en faveur de la liberté des puissants :

« Le seul ennemi contre lequel la Liberté ait à se tenir en garde, ce n'est pas au fond l'Autorité, que tous les hommes adorent comme si elle était la Justice ; c'est la Liberté elle-même, liberté du prince, liberté des grands, liberté des multitudes, déguisée sous le masque de l'Autorité. »³³

Dans un premier temps et toujours pour relever la pertinence contemporaine de la pensée proudhonienne et de son approche anti-dogmatique, il convient de présenter ce que Proudhon comprenait par le dogmatisme et sa généralisation absolutiste. Procédons en sens inverse, en présentant d'abord les

³¹ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (2), p. 34.

³² Précisons que cette notion d'individu se restreint à la lecture de Proudhon pour au final n'englober que les sujets mâles, Français de préférence. La misogynie proudhonienne ne sera pas abordée dans ce mémoire, pas plus que son penchant très Franco-Français, afin de ne pas bloquer toute forme de réactualisation-réutilisation de son approche aujourd'hui, surtout que l'analyse de la misogynie proudhonienne aurait justifié la rédaction d'un mémoire sur cette unique question. Nous faisons ici le pari que notre choix de mettre cet enjeu de côté pour l'instant ne nuira pas à la vérification de nos intuitions de recherche.

³³ PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif*, Paris, Romillat, 1999, pp. 59-60.

diverses variantes de l'absolutisme selon Proudhon pour ensuite étudier la question du dogmatisme. Sans aller jusqu'à détailler les différents ressorts de l'absolutisme et du dogmatisme, une présentation en bloc de ces deux volets de la domination « idéologique » servira à mieux situer la position proudhonienne sur ces questions.

Chez Proudhon, le concept d'absolu ne connaît pas de séparation entre idéalisme et matérialisme. L'absolu ne peut être réduit à une simple structuration idéologique légitimant un ordre social quelconque et développant une représentation du monde conforme au mode de production en vigueur ; à l'inverse, l'absolu n'est pas non plus une force agissante en toute autonomie : « Ainsi, pour Proudhon, les idées sont à la fois des produits et des producteurs de la réalité sous toutes ses formes, tandis que l'action humaine est productrice, en même temps, des idées et de la réalité. »³⁴ Ce rapport de complémentarité entre idéalisme et matérialisme, à la base de la compréhension proudhonienne de l'absolutisme, relève en fait de ce que Jacques Langlois nomme l'idéo-réalisme :

« Proudhon démontre que toute connaissance, partant d'a priori transcendants, s'égare et ne permet pas d'avoir une prise sur le réel. L'idéal, en tant que fondé sur l'absolu, n'est pas susceptible d'amener à des actions adaptées au réel. [...] Le sujet (ou l'agent) doit donc critiquer en permanence les éléments théoriques par la pratique expérimentale, sinon sa pensée tombe dans le spiritualisme et l'affirmation a priori. »³⁵

Il n'est donc pas question ici d'opposer idée et matière l'une à l'autre, mais bien de chercher à comprendre comment une vision absolutiste se présente comme un Tout unitaire venant à la fois baliser-limiter une conception partagée et reconnue de la communauté tout en entravant le développement matériel et moral de cette dernière.

³⁴ GAILLARD, Chantal, *Proudhon : Héraut et philosophe du peuple*, Paris, Société P.-J. Proudhon, 2004, p. 42.

³⁵ LANGLOIS, Jacques, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, PBP, 1976, p. 86.

Ce qui est compris chez Proudhon par le terme d'absolutisme est l'enfermement intellectuel propre au mode de pensée totalisant. D'un côté, l'absolu est ce qui réussit à unifier la société en lui faisant partager une destinée commune ; il s'agit là de l'effet unificateur de l'absolutisme. Cependant, cette unité n'est pas un produit libre de tout effet destructeur : ce qui est à la base un facteur d'unité parvient à ses fins essentiellement par une imposition autoritaire et hiérarchique qui prescrit les critères et les normes de l'acceptable, ce que Rancière nomme le partage du sensible :

« ... ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. [...] Le partage du sensible fait voir qui peut avoir part au commun en fonction de ce qu'il fait, du temps et de l'espace dans lesquels cette activité s'exerce. »³⁶

L'enfermement intellectuel dont il est question ici est donc un mode particulier de la pensée qui effectue la négation effective de la pluralité humaine³⁷. La critique proudhonienne de l'absolutisme n'est alors pas une critique de toutes formes de représentation socio-culturelle commune, mais bien la critique de l'imposition autoritaire d'une « transcendance » représentative à la fois coupée des situations réelles d'existence – Proudhon prend bien évidemment plaisir ici à fustiger la doctrine de l'Église qui renvoie au monde une image figée, autant intemporelle que pacifiée – et de tout potentiel de mise en mouvement d'une dialectique critique. Il y a donc chez Proudhon un lien fort à tracer entre son rejet du dogmatisme et sa volonté d'asseoir son œuvre dans une pensée de l'autonomie pluraliste :

« Ce que Proudhon attaque à travers tant de critiques en apparence si contradictoires, et en fait si implacablement logiques, c'est toute doctrine, toute institution, toute mentalité, toute structure qui se constituent au mépris

³⁶ RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, pp. 12-13.

³⁷ Nous reviendrons plus bas sur une définition plus précise de ce que nous entendons par pluralité humaine. Une prochaine section consacrée à la notion de pluralité chez Arendt participera également à cette précision de notre propos.

[du] pluralisme social. À la base de sa critique de la *propriété capitaliste* et de sa négation d'un capital séparé du travail, se découvre celle d'un atomisme individualiste – doctrine qui ne veut voir dans la société, non la conjonction d'une pluralité de personnes et de groupes mais la simple addition d'individus identiques. D'où la négation par celle-ci de l'existence réelle et de la productivité propre des êtres collectifs (entreprises et société économique tout entière) et par suite, l'attribution au seul capitalisme du surplus productif engendré par la force collective. »³⁸

Dans les configurations absolutistes qui empêchent de poser un regard dégagé sur la société, l'individu ne peut bénéficier d'un espace d'autonomie suffisant pour effectuer un temps d'arrêt critique, en prenant un pas de recul par rapport à sa situation, afin de découvrir la part d'hétérogénéité qui s'insère dans son unicité³⁹. L'absolutisme bloque toute forme de reconnaissance d'une pluralité permettant le développement de la liberté. Cet ordre de l'absolu représente, une fois réinstallé dans son espace théorique, ce que Proudhon qualifiait, dans sa nomenclature des époques de l'humanité, de période religieuse :

« Mais la religion étant œuvre d'imagination et de sentiment, beaucoup plus que de raison, il s'en suit qu'elle est de nature immobile, rêveuse. Voilà pourquoi elle se montre, à travers tous les âges, intolérante, antipathique à la recherche et à l'étude, ayant horreur de la science comme des nouveautés et du progrès. Elle ne connaît que la Foi, l'Autorité. »⁴⁰

En plus de cette négation de la pluralité – qui se traduit par une « adoration » de l'autorité unitaire –, l'absolutisme nie le couple élémentaire à la base de toutes visions socialistes : liberté-égalité. La liberté se trouve niée par l'absolutisme en raison du frein que ce dernier, compris comme enfermement total de l'esprit individuel dans un carcan intellectuel figée et prédéterminé, impose à la libre expression des pulsions émancipatrices :

« Le principe de Liberté, personnel, individuel, critique ; agent de division, d'élection, de transaction, est donné par l'Esprit. Principe essentiellement arbitral par conséquent, supérieur à la Nature dont il se sert, à la fatalité

³⁸ BANCAL, *op. cit.*, 1970 (1), p. 161.

³⁹ ARENDT, Hannah, *Considérations morales*, Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 64.

⁴⁰ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 354.

qu'il domine ; illimité dans ses aspirations ; susceptible, comme son contraire, d'extension et de restriction, mais tout aussi incapable que celui-ci de s'épuiser par le développement, comme de s'anéantir par la contrainte. »⁴¹

Ce constat est d'autant plus vrai lorsqu'il s'applique à l'opposition existante entre projet politique démocratique et absolutisme, la démocratie ne devant pas s'orienter vers la captation du pouvoir par une élite savante et éclairée, donc apte à interpréter le dogme, mais bien à une dissolution du pouvoir : « la démocratie se [consume] elle-même à la poursuite de ce pouvoir que son but est précisément d'annihiler en le distribuant. »⁴² L'absolu est également un démenti de l'égalité puisqu'il vient nier ce que Rancière nomme « l'égalité des intelligences »⁴³ correspondant assez justement à la conception égalitaire proudhonienne. Encore ici, Proudhon développe une perspective égalitaire ne venant pas ériger un idéal d'autonomie individuelle. L'égalité proudhonienne est inséparable d'un rapport au collectif : sont égaux les individus et les groupes qui prennent appui sur la pluralité des différences, sur l'autre ; une égalité libérale, c'est-à-dire composée d'atomes sans interrelations *a priori*, est un non sens.

L'égalité ne doit pas être assimilée à l'uniformité – comme par exemple dans les utopies monastiques qui constituent certainement l'un des points culminants de l'emprise absolutiste du « dogme » sur l'individu – puisqu'« égalité et communauté ne sont pas même chose »⁴⁴, mais doit être comprise comme l'intériorisation de la reconnaissance radicale d'une dignité partagée par l'ensemble de l'espèce humaine⁴⁵ : « Le socialisme [...] loin de subordonner la liberté individuelle à l'État, c'est l'État, la communauté, qu'il faut soumettre à la liberté individuelle. »⁴⁶ L'égalité ne peut donc être atteinte sans un espace de

⁴¹ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 45-46.

⁴² PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 126.

⁴³ RANCIÈRE, Jacques, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, p. 119.

⁴⁴ PROUDHON, , *op. cit.*, 1964, p. 261.

⁴⁵ La « récente » prise de conscience environnementale nous incite à ouvrir les frontières de cette dignité partagée bien au-delà du genre humain, ce qui ne sera pas fait ici pour ne pas alourdir le propos.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 278-279.

liberté pour l'individu, mais ne peut également pas se couper d'un rapport au commun.

On trouve donc chez Proudhon la formulation d'une critique de l'absolutisme se fondant essentiellement sur le rejet du caractère liberticide des idéologies à prétention totalisante. Cela nous mène à la question du dogmatisme qui, puisqu'il se situe au cœur du phénomène absolutiste, mérite quelques précisions. Si l'on ramène de nouveau la pensée de Proudhon à son principe général, disons que le dogme est la matérialisation dans un discours – donc dans un ensemble sémantique cohérent, doté d'un vocabulaire particulier et de représentations symboliques originales – d'une idéologie absolutiste. L'absolutisme serait donc en quelque sorte le volet ésotérique d'une idéologie de la domination tandis que le dogmatisme en serait le volet exotérique⁴⁷. Plus précisément, le dogmatisme peut être décrit de deux manières complémentaires : d'abord par la production d'un discours créant, renforçant, figeant et poliçant les pourtours de l'absolu ; ensuite par l'effet de fermeture à prétention définitive du cercle absolutiste. Bien entendu, ces deux fonctions se recoupent l'une l'autre, ce qui rend difficile leur distinction.

Sur le plan politique, le dogmatisme est donc dans un premier temps le cadre classique d'élaboration d'un discours visant à aplanir les éléments contradictoires contenus au cœur même d'un schème de domination. Il y a ici un élément dynamique, appelé à se préciser et à se reconstituer suivant les différentes évolutions du rapport de force dominants-dominés. Le dogmatisme se comprend comme la construction unitaire masquant le mouvement incessant de la structure sociale. Il y a donc un constant phénomène discursif d'aller-retour qui décrit le caractère tendu et changeant du fil qui lie domination matérielle et domination dogmatique l'un à l'autre « car tout ce qui est règle pour le citoyen, devient limite

⁴⁷ Toutefois, cette séparation se limite à la qualification de différents niveaux de discours, le dogmatisme étant également assimilable à une attitude sectaire et autoritaire caractérisant bon nombre des acteurs idéologiques devant porter et diffuser la « bonne parole » au peuple. À ce sujet, l'étude des mouvements léninistes et maoïstes est des plus éclairante.

pour le prince. »⁴⁸ Pour Proudhon, surtout chez le Proudhon anarchiste des années entourant la révolution de 1848, l'État est un acteur incontournable dans cette mise en pratique d'une adéquation entre les besoins idéologiques d'une domination désireuse de s'imposer aux masses tout en y cherchant une part d'adhésion, en recourant, par exemple, au suffrage universel, cette « loterie » dans laquelle « ce n'est pas le peuple qui [pose] les questions, [mais] le gouvernement. Aux questions posées exclusivement par le pouvoir, le peuple n'aura qu'à répondre *Oui* ou *Non*, comme l'enfant du catéchisme. On ne lui laissera pas même la faculté de faire des amendements. »⁴⁹

Le dogmatisme est également le volet conscient d'une entreprise d'enfermement conceptuel des champs du possible, une sorte de cran de sûreté devant baliser l'univers du concevable en n'en restreignant la portée aux seules possibilités structurantes d'un système de domination. C'est l'aspect « policier » qui prend le relais sur l'aspect proprement idéologique. En paraphrasant Foucault, le dogme a le mandat de « surveiller et punir » : surveiller en effectuant une « ronde » systématique des discours développés et publicisés au sein d'une communauté donnée ; punir en rendant opérante la frontière de démarcation entre le possible et l'impossible, le réaliste et l'irréaliste ou encore le crédible et l'irrecevable :

« Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni titre, ni la science, ni la vertu... [...] C'est sous prétexte d'utilité publique et au nom de l'intérêt général être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis, à la moindre réclamation, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garrotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré. »⁵⁰

⁴⁸ PROUDHON, *op. cit.*, 2000, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 309.

Pour répondre directement à la question posée en début de parcours, le dogme peut donc être assimilé au ciment idéologique permettant à la domination matérielle d'opérer et de se reproduire. La fonction positive du dogme, soit la capacité d'une collectivité à prendre conscience d'elle-même, sera traitée dans le troisième chapitre du mémoire lors de la présentation du rapport entre anti-dogmatisme et fédéralisme.

Méthode philosophique de l'anti-dogmatisme : la dialectique sérielle

Parler dialectique, à gauche, en utilisant un autre point d'ancrage que l'hégéliano-marxisme, est de toute évidence une tâche jonchée d'embûches. Nous avons vu de quelle manière Proudhon élabore une critique de l'absolutisme. À la suite de cette critique, un constat s'impose : pour respecter l'esprit proudhonien, nous sommes forcés d'inclure dans le champ de l'absolutisme cette dialectique ternaire développée et mise au point par plusieurs générations d'intellectuels marxistes. Le schéma thèse-antithèse-synthèse – et le découpage historique qui en découle – est certes très pertinent et en plusieurs points un outil de compréhension dialectique indispensable. Il demeure néanmoins que l'incorporation forcée des différents éléments constitutifs du social à l'intérieur de cette « trinité » mène à une évaporation, ou plutôt à une sous-estimation de l'importance de la pluralité humaine et de son incommensurabilité. Précisons une chose : l'objet de ce texte n'est pas de polémiquer, mais bien d'étudier comment une méthode dialectique qui ne rêve pas de synthèse peut servir de fondation pour une pensée anti-dogmatique, émancipatrice et ouverte sur l'utopie qui « se donne comme lieu d'un passage possible »⁵¹ entre le règne de l'opinion, de la théorie et de la pratique.

Pour simplifier, nous avancerons dans cette section que la volonté d'arriver à une synthèse dialectique porte en elle les germes de l'absolutisme. La

⁵¹ ABENSOUR, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 68.

connaissance préalable d'une synthèse historique à venir étant hors d'atteinte de l'esprit humain, « le système social, dans sa vérité et son intégralité [...] ne [pouvant] nous être révélé qu'à la fin des temps, il ne sera connu que du dernier mortel. »⁵² La capacité de l'esprit humain à embrasser une connaissance se voulant totale étant limitée, la volonté de synthèse ne peut s'exprimer qu'en gommant des pans entiers de l'existence. L'instant de la synthèse n'est, en définitive, qu'un moment de reconfiguration de l'ordre de la domination, de la restructuration d'un discours dogmatique et de la relance de l'exploitation quotidienne qui singe le passé⁵³.

En fait, ce qui est plus directement « visé » n'est pas tant la volonté de synthèse en elle-même, mais l'illusion de faire *tabula rasa* qui y est souvent associée, surtout dans les courants théoriques à prétention révolutionnaire, ainsi que son utilisation totalisante. Comme nous le verrons, la dialectique sérielle développée par Proudhon se veut en quelque sorte un pont pour nous aider à se projeter dans l'histoire, tant passée qu'à venir, sans pour autant gommer les éléments de continuité entre les époques.

Qu'entendons-nous donc par dialectique sérielle ? Comme l'explique Hauptmann, cette dialectique vise essentiellement à expliquer la naissance de l'ordre⁵⁴ :

⁵² PROUDON, *op. cit.*, 1997 (1), pp. 27-28.

⁵³ À ce sujet, les trois livres (*Idées révolutionnaires*, *Les confessions d'un révolutionnaire* et *Idée générale de la révolution*) que Proudhon publia en ayant comme toile de fond la révolution de février 1848 sont éloquents : les réformateurs, croyant faire table rase du passé, recréés les formes anciennes de la domination. Proudhon fait ici référence à ce qu'il nomme lui-même « un phénomène psychologique », mais que l'on pourrait assimiler à une forme « d'éternel retour ». Par le mimétisme de l'ordre ancien et l'envie de reproduire son unité, les révolutionnaires de 1789 et de 1848 n'ont pas réussi, selon Proudhon, à mener la révolution à terme. Au contraire, la révolution fut, dès ses premiers jours, enfermer par ce que l'on peut désigner comme un « désir de synthèse ».

⁵⁴ Chez Proudhon, le terme « ordre » est employé de manière très élargie. Il désigne l'ensemble des éléments (concepts, acteurs, institutions, etc.) formant la les fondations d'une société donnée. Il serait certainement plus simple de préciser le propos proudhonien en faisant suivre l'emploi du terme « ordre » par le qualificatif « social », mais Proudhon utilise toujours, ou presque, ce concept par l'utilisation de ce simple mot. En fait, il fait référence plus souvent qu'autrement à l'ordre avec un grand « O ».

« Disons donc que l'Ordre, c'est toute disposition sériée ; et, sachons que le secret de l'Ordre réside tout entier dans la loi sérielle ou dialectique sérielle. Et comme la Science n'est pas autre chose que la connaissance claire, complète, certaine et raisonnée de l'ordre, concluons que la Série est non seulement la loi souveraine de la réalité, tant objective que subjective, mais encore la condition suprême de la science comme de la création elle-même. »⁵⁵

Et cet ordre voit le jour par la mise en série d'éléments antinomiques :

« Il [Proudhon] s'aperçoit alors que tout dans le monde est sérié, c'est-à-dire à la fois différencié, partagé, gradué, échelonné, divisé (autant de verbes évoquant l'idée de *multiplicité*), et d'autre part coordonné, composé, articulé, membré, groupé, pouvant être mis en rapports, en un mot réductible à une certaine raison, ou *unité*. Nulle science, nulle beauté, nulle réalité, qui ne participe, de quelque façon, à ce double caractère de multiplicité et de synthèse. »⁵⁶

Cette naissance de l'ordre n'est toutefois pas un phénomène unique ou qui se fige une fois le moment de fondation passé. L'ordre, compris au sens proudhonien, est une constante opération en phase de restructuration qui suit le perpétuel mouvement de rééquilibration dialectique :

« L'ordre politique repose fondamentalement sur deux principes contraires, l'Autorité et la Liberté : le premier initiateur, le second déterminateur ; celui-ci ayant pour corollaire la raison libre, celui-là la foi qui obéit. [...] Ces deux principes forment, pour ainsi dire, un couple, dont les deux termes, indissolublement liés l'un à l'autre, sont néanmoins irréductibles l'un à l'autre, et restent, quoi que nous fassions, en lutte perpétuelle. »⁵⁷

Toutefois, du conflit générateur de l'ordre entre autorité et liberté, aucun de ces deux pôles ne sort définitivement vainqueur :

« L'Autorité suppose invinciblement une Liberté qui la reconnaît ou la nie ; la Liberté à son tour, dans le sens politique du mot, suppose également une Autorité qui traite avec elle, la refrène ou la tolère. Supprimez l'une des

⁵⁵ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 360.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁵⁷ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 44-45.

deux, l'autre n'a plus de sens : l'Autorité, sans une Liberté qui discute, résiste ou se soumet, est un vain mot ; la Liberté, sans une Autorité qui lui fasse contrepoids, est un non-sens. »⁵⁸

Comprendre la naissance de l'ordre c'est donc comprendre ce mouvement constant qui mène d'une configuration ordonnée à une autre, en conservant de la période précédente certaines catégories élémentaires et, jusqu'à ce jour, une séparation de classe entre possédants et possédés⁵⁹. Trois principes de la dialectique sérielle seront détaillés dans cette section afin d'en faire ressortir le fondement anti-dogmatique : 1) la reconnaissance et l'intégration du pluralisme au sein de la méthode dialectique, 2) le désir de penser l'équilibre des forces antinomiques plutôt que leur synthèse et 3) la conciliation « relative » de la réforme et de la révolution.

Débutons alors avec l'héritage pluraliste⁶⁰ propre à la dialectique sérielle. Cette méthode dialectique s'attarde à l'étude des éléments constitutifs du social⁶¹ dans ce qu'ils ont d'antinomiques – tant dans leur développement interne, c'est-à-dire autonome et unique, que dans leur développement externe, donc dans leurs relations avec d'autres faits sociaux – et d'irréductibles – donc étranger à toute forme de synthèse :

« J'avais cru jusqu'alors avec Hegel que les deux termes de l'antinomie, *thèse*, *antithèse*, devaient se résoudre en un terme supérieur, *synthèse*. Je me suis aperçu depuis que les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent ; qu'ils ne sont pas seulement indestructibles, qu'ils sont la cause génératrice du mouvement,

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Proudhon identifie clairement quelle est la composition de ces deux classes opposées au sein de l'économie capitaliste : « Les entrepreneurs, capitalistes et propriétaires, qui ont le monopole de tous les objets de consommation ; les salariés ou travailleurs, qui ne peuvent donner de ces choses que la moitié de ce qu'elle valent, ce qui leur rend la consommation, la circulation et la reproduction impossibles. » Dans : PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 301.

⁶⁰ Une définition complète de ce que nous entendons par pluralisme sera proposée lors de l'analyse de la notion du politique chez Arendt.

⁶¹ Sans faire une liste exhaustive de ce que Proudhon entend par ces « éléments constitutifs du social », en voici quelques uns : la valeur d'échange, la division du travail, le recours à la technique, la concurrence, le monopole, la police, la propriété, la communauté, etc. Voir : PROUDHON, *Idem*.

de la vie, du progrès ; que le problème consiste à trouver, non leur fusion, qui serait la mort, mais leur équilibre sans cesse instable, variable selon le développement même des sociétés. »⁶²

Cette perspective de l'irréductibilité de certains faits sociaux peut certes porter flanc à la critique, Proudhon, par moment, élevant ses concepts constitutifs à un statut transhistorique. Le risque qui se pose alors est celui de l'indifférenciation des différentes époques par le recours aux mêmes référents afin d'éclairer notre lecture de l'histoire, risque bien réel auquel Proudhon n'a su résister et qui constitue l'une des sources de son conflit avec Marx : « Nous avons déjà vu qu'avec toutes ces éternités immuables et immobiles, il n'y a plus d'histoire ; il y a tout au plus l'histoire dans l'idée, c'est-à-dire l'histoire qui se réfléchit dans le mouvement dialectique de la raison pure. »⁶³

Cela dit, si reconnaître l'irréductibilité de certains faits sociaux porte son lot de dangers au plan théorique⁶⁴, il porte également son lot d'ouvertures intéressantes. La méthode proudhonienne permet de penser l'époque actuelle, la modernité comprise au sens large, autrement que comme l'avènement d'une nouveauté radicale. Sans nier l'importance de l'égalitarisme moderne, égalitarisme qui sert de fondement à la philosophie proudhonienne, ou encore du règne de la liberté individuelle dans la reconfiguration constante de la vie en société, il demeure primordial de concevoir les liens profonds qui enjambent les séparations historiques. Cette ouverture de la méthode proudhonienne permet donc de penser la continuité historique sans se laisser charmer par les séparations rigides de l'histoire qui placent la modernité occidentale au sommet d'une longue chaîne évolutive des civilisations. Il y a, au centre de la dialectique sérielle, le signe d'une part d'humilité face à l'histoire. Ne plus comprendre cette dernière

⁶² PROUDHON, Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 52.

⁶³ MARX, *op. cit.*, 1964, pp. 421-422. Bien entendu, la critique de Marx va plus loin puisque selon le philosophe allemand, le problème de la lecture transhistorique de Proudhon sert en fait de révélateur au caractère idéaliste des constructions théoriques proudhoniennes.

⁶⁴ Quoique, dans l'esprit proudhonien, ces risques sont atténués par le fait que l'ordre résultant de l'équilibration sérielle n'est jamais le même, l'aspect transhistorique des catégories proudhoniennes est donc contrebalancé par sa vision de l'ordre en constante mutation.

comme un processus devant mener inévitablement à nous, mais poser un regard sur les événements du passé en respectant ce qu'ils ont d'autonome, d'indépendant, de plein.

Pour saisir exactement de quoi il est question, le plus simple est de procéder par exemples. Présentons d'abord certains concepts retenus par Proudhon pour l'élaboration de sa théorie dialectique, afin de comprendre comment, même pris de manière isolée, le respect de la pluralité est intégré chez Proudhon jusque dans l'élaboration de son champ conceptuel. Comme nous l'avons vu, chaque concept retenu par Proudhon se divise autour d'une fracture interne qui fait des différents faits sociaux des notions binaires partagées par leur « vocation » à la liberté ou à l'autorité. La première étape de l'étude de la dialectique sérielle se situe au centre même de la matière dialectique et ce n'est qu'après cette première phase que l'œuvre d'équilibration des antinomies peut s'effectuer. Mais quels sont ces concepts proudhoniens sensés former l'ossature des sociétés ? Sans les analyser tous, voyons-en quelques uns afin d'arriver à une description plus précise de cette étape dialectique.

Proudhon identifie la division du travail comme élément constitutif du social. La déchirure dialectique interne de la division du travail, autour du couple antinomique liberté-autorité, s'axe principalement sur la problématique de l'égalité. La division du travail permet l'atteinte de l'égalité lorsqu'elle effectue la reconnaissance de l'équivalence des talents⁶⁵ puisque « considérée dans son essence, la division du travail est le mode selon lequel se réalise l'égalité des conditions et des intelligences. »⁶⁶ Tous ne participent pas nécessairement de

⁶⁵ Il est à noter ici que cette reconnaissance de l'équivalence des talents se rapproche de la notion d'égalité des intelligences développée par Rancière. Tous n'ont pas nécessairement les mêmes capacités, mais ces capacités s'équivalent au regard d'une participation équivalente-complémentaire à la vie en société. Comme le fait remarquer Yves Michaud : « S'il y a des hiérarchies, c'est parce que les hommes peuvent comprendre les hiérarchies, mais c'est aussi parce qu'ils les comprennent qu'ils peuvent les contester – au nom justement de leur égalité. » MICHAUD, Yves, « Les pauvres et leur philosophie. La philosophie de Jacques Rancière », *Critique*, tome 53, vol. 601-602, 1997, pp. 429-430.

⁶⁶ PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 89.

manière égalitaire à la production, mais tous occupent une place, une fonction, essentielle à cette dernière. On trouve ici l'une des bases du « travaillisme proudhonien »⁶⁷ qui voit dans le travail le meilleur moyen pour découvrir l'égalité entre les travailleurs considérant que « la société [...] ne peut leur donner à tous que le même salaire, puisqu'elle ne les paye qu'avec leurs propres produits. »⁶⁸ Cependant, la division du travail en elle-même ne porte pas uniquement cette tendance à l'égalité permettant la libre expression des libertés individuelles et collectives, mais porte également une disposition à l'inégalité. Bien sûr parce que la reconnaissance de la complémentarité des apports à la production peut très bien s'opérer sans reconnaître leur égale valeur, donc mener à l'inégalité des salaires⁶⁹. Mais aussi parce que cette division se fait l'instigatrice de l'aliénation de l'individu dans son confinement à des tâches simples et répétitives. En s'inspirant des travaux d'Adam Smith, Proudhon résume les deux volets antinomiques liés à la division du travail : « Ainsi, quelle est, après le travail, la cause première de la multiplication des richesses et de l'habileté des travailleurs ? La division [du travail]. Quelle est la cause première de la décadence de l'esprit, et, comme nous le prouverons incessamment ? La division. »⁷⁰ On trouve dans l'étude menée par Proudhon de la division du travail la même séparation qui définit son rapport aux éléments qu'il utilise comme outil dialectique : en plus de chercher les rapports existants entre chacun de ces éléments – comme nous le verrons plus loin –, il cherche à révéler l'existence d'une double dialectique venant complexifier l'étude des tensions externes par l'analyse des tensions internes.

La communauté est un autre exemple d'une catégorie utilisée par Proudhon dans le déploiement de sa dialectique sérielle et dans laquelle il identifie une tension constitutive. Dans le sens d'un élargissement de la sphère d'action de

⁶⁷ BANCAL, Jean, « Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865) & proudhonisme ». In *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2001, p. 1288.

⁶⁸ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (2), p. 123.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 92.

la liberté, la communauté fait référence à l'utopie socialiste d'un monde libéré des pulsions de l'individualisme égoïste :

« La question n'est pas de savoir comment, étant frères d'esprit et de cœur, nous vivrons sans nous faire la guerre et nous entre-dévorer : cette question n'en serait pas une ; mais comment, étant frères par la nature, nous le deviendrons encore par le sentiment, comment nos intérêts, au lieu de nous diviser, nous réuniront. »⁷¹

De l'autre côté de la médaille antinomique, nous trouvons la communauté comme le miroir de la propriété. Pendant que cette dernière participe à l'exploitation du genre humain et au dépouillement des travailleurs du fruit de leur travail, « la communauté n'est autre chose que l'État, la glorification de la police. »⁷² Donc, la communauté tend à la fois à la découverte d'une fraternité humaine et à l'écrasement de la diversité des individus.

Tout un ensemble d'aspects étudiés par Proudhon pourrait venir détailler davantage ce rapport dialectique interne – fracture du couple antinomique liberté-égalité – propre aux éléments constitutifs du social. Ce qu'il faut retenir d'essentiel est la première tension dialectique identifiée par Proudhon, soit celle agissant à l'intérieur même des catégories antinomiques devant s'équilibrer en se sériant adéquatement.

Le pluralisme, qui permet de penser la dimension antinomique interne aux individus et aux concepts sociaux, permet également de penser un second lieu de tension, soit la mise en série externe des catégories antinomiques et leur équilibration. Si, dans le schéma classique de la dialectique ternaire, les éléments constitutifs de « l'équation » dialectique se fondent les uns aux autres dans un moment de synthèse, la dialectique sérielle proudhonienne avance de son côté qu'un tel moment ne peut survenir, la complexité des rapports entre les manifestations du social et les transformations internes de ces dernières ne

⁷¹ *Ibid*, pp. 267-268.

⁷² *Ibid*, p. 259.

permettant pas de se figurer un instant de synthèse autrement qu'en ayant recours à une forme ou une autre d'idéalisme : « Leur opposition antithétique [de la liberté et de l'autorité], diamétrale, contradictoire, nous est un sûr garant qu'un troisième terme est impossible, qu'il n'existe pas. Entre le oui et le non, de même qu'entre l'être et le non-être, la logique n'admet rien. »⁷³ Proudhon, en invalidant les prétentions à la synthèse affirme du même souffle que, d'un point de vue dialectique, tout ce qui est à la portée de l'esprit humain consiste en l'étude des rapports antinomiques et des voies menant à leur équilibre :

« Délaissant les symboles, se défiant des problèmes insolubles de substantialité et de causalité, lassé d'une méthode autoritaire et arbitraire qui l'a acculé au scepticisme, l'esprit comprend enfin que ce qu'il peut atteindre avec certitude, ce sont les choses elles-mêmes et leurs rapports. »⁷⁴

Mais en quoi consiste exactement cet équilibre ? D'abord disons ce qu'il n'est pas. La mise en équilibre des antinomies n'est pas un moment fixe qui fige une fois pour toutes les tensions internes-externes résultantes des rapports tendus à la base de dynamisme social, « cause première de tout mouvement, principe de toute vie et évolution, par la contradiction de ses termes. »⁷⁵ Il n'est pas non plus une synthèse qui s'ignore ou qui hésite à se révéler. À aucun moment, dans le processus d'équilibration proudhonien, la reconfiguration de l'ordre se fait en subsumant une partie des parts à équilibrer au profit de la cohésion de l'ensemble.

L'intérêt de la dialectique sérielle pour penser un projet socialiste en ce jeune 21^e siècle se trouve à être l'intégration d'éléments conflictuels dans la conception même des structures de l'ordre. L'ordre n'est donc pas à comprendre comme le polissage de la surface du réel dans le but de l'aplanir. En fait, seul les conceptions théoriques à prétention absolutiste vivent avec ce fantasme d'un ordre parfaitement lisse. La réalité de l'ordre est tout autre, les conflits et tensions

⁷³ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 57-58.

⁷⁴ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 359.

⁷⁵ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (3) p. 206. Le chapitre 3 s'attardera à définir en quoi cette tension des rapports antinomiques sert de ressort dynamique à l'évolution sociale.

sociales couvant toujours sous la surface, toujours un pas au-delà de ce qui est accessible aux regards, jusqu'au moment de leur réapparition⁷⁶ – souvent violente – au grand jour par le biais de ce que Martin Breaugh nomme « l'expérience plébéienne » : « L'expérience plébéienne désigne [...] une disposition qui refuse les limites du possible-actuel de l'ordre dominant et dont la finalité est de faire advenir un être-ensemble autre que celui qui sévit dans une communauté politique particulière. »⁷⁷ La dialectique sérielle est donc l'étude des rapports antinomiques et de leur incessant mouvement de structuration-déstructuration-restructuration ; l'origine dynamique de ce mouvement se trouvant dans la recherche plébéienne de la liberté-égalité, recherche qui entre en contact avec le deuxième pôle dynamique inclus dans le schéma proudhonien, l'autorité. En clair, le moment de la synthèse propre au schéma dialectique ternaire, devient pour la dialectique sérielle un moment d'équilibre incarnant l'état momentané de l'ordre pluriel, c'est-à-dire de l'ordre résultant des rapports conflictuels issus du choc entre les différents éléments constitutifs du social (communauté, propriété, division du travail, nation, classe, etc.) Dans ce cadre, l'évolution historique n'est plus affaire de sauts, mais de lentes transformations⁷⁸.

Cela nous mène au troisième aspect qui retient notre attention dans l'étude de la méthode proudhonienne : la tentative de réconciliation entre le concept de révolution et celui de réforme. Généralement, on voit dans l'idée de dépassement dialectique le propre de la pensée révolutionnaire : les contradictions (thèse-antithèse) d'une époque sont dépassées lors de la synthèse. Du point de vue marxiste, ce moment correspondrait à la révolution prolétarienne :

⁷⁶ Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'un schéma progressiste dans lequel un mouvement émancipatoire se dirige toujours vers une contestation accrue de l'ordre. Ordre et révolte plébéienne ayant chacun leur propre pesanteur, ils sont le visage concret des deux pôles dynamiques de l'histoire : Autorité et Liberté.

⁷⁷ BREAUGH, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁸ L'étude récente de l'histoire de la transition du féodalisme au capitalisme en Angleterre nous conforte dans cette lecture historique faite de lentes transitions, c'est-à-dire de reconfigurations progressives et multiples des rapports sociaux, plutôt que de ruptures. À ce sujet, lire : WOOD, Ellen M., *L'Origine du capitalisme : Une étude approfondie*, Montréal, LUX, 2009.

« Tous les mouvements du passé étaient des mouvements de minorités ou dans l'intérêt de minorités. Le mouvement du prolétariat est le mouvement autonome de l'immense majorité. Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se redresser, se mettre debout sans faire voler en éclats toute la superstructure des couches qui constituent la société actuelle. »⁷⁹

À l'opposé de cette perspective révolutionnaire, l'idée d'équilibre des antinomies peut s'associer au concept large du réformisme, puisque la méthode dialectique proudhonienne est réfractaire à l'idée d'un dépassement qualitatif du capitalisme posé *a priori*. Cette séparation tranchée nous place cependant dans une drôle de position et nous amène à se questionner sur le sens à donner à ce réformisme méthodologique proudhonien. Est-ce envisageable que l'un des pères fondateurs de l'anarchisme ait, au final, mis au point une philosophie incapable de penser la révolution ?

Comme c'est souvent le cas à l'étude de la philosophie proudhonienne, la réponse à cette interrogation ne peut être que oui et non. Oui parce que Proudhon, surtout le Proudhon tardif qui met sur papier ses trois œuvres « testamentaires », atténue les formes d'une distinction tranchée entre le fait révolutionnaire et la réforme ; allant même jusqu'à proposer une part de transaction dans la constitution d'un ordre égalitaire entre les principes antagonistes des régimes politiques :

« Quel que soit le système préféré, monarchique ou démocratique, communiste ou anarchique, l'institution ne se soutiendra quelque temps, autant qu'elle aura pu s'appuyer, dans une certaine proportion plus ou moins considérable, sur les données de son antagoniste. »⁸⁰

⁷⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 88.

⁸⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 67. Cette question sera détaillée dans le troisième chapitre lorsque nous nous pencherons sur les « restes » du dogmatisme que le fédéralisme proudhonien réhabilite.

La révolution est alors comprise comme une période, un espace temps, durant laquelle il devient possible d'accélérer la mise en branle de réformes sociales, d'affirmer une certaine prévalence du principe anarchique⁸¹.

À l'inverse, ce refus de l'enfermement de l'action révolutionnaire dans des schémas trop rigides ne peut être associé à du réformisme de type social-démocrate avant l'heure. Chez Proudhon, il est clair que la réforme, pour avoir un sens et une raison d'être, doit se placer dans une optique d'abolition de l'exploitation économique et donc dans la continuité de « la lutte exploités-exploités »⁸². La préoccupation de ne pas identifier *a priori* les cadres de cette abolition vient d'une inquiétude de voir l'humanité passer d'un absolutisme à un autre, soit de l'absolu de la propriété et de ses lois à celui de la communauté : « L'humanité, comme un homme ivre, hésite et chancelle entre deux abîmes, d'un côté la propriété, de l'autre la communauté : la question est de savoir comment elle franchira ce défilé où la tête est saisie de vertiges et les pieds se dérobent. »⁸³ Finalement, savoir si Proudhon développa une méthode propice à penser la révolution ou non ne nous apparaît pas l'axe principal autour duquel penser l'apport de ce philosophe du 19^e siècle pour la pensée socialiste contemporaine. Il semble beaucoup plus à-propos de souligner sa contribution au développement d'une perspective radicalement anti-dogmatique. Une question demeure toutefois : cette position résolument orientée vers un combat contre le dogmatisme condamne-t-elle à l'inaction ou à l'incapacité de formuler toute forme de projet politique positif ? C'est à cette question que les chapitres deux et trois tenteront de répondre.

⁸¹ Ce thème de la transaction entre les « principes des régimes » sera abordé plus précisément lors du chapitre 2 et 3 afin d'éclairer l'évolution de la pensée anti-étatique proudhonienne ainsi que la place que cette dernière fait à la pérennité du conflit dans la structuration des sociétés.

⁸² BANCAL, *op. cit.*, 1970 (1), p. 188.

⁸³ PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 266.

Positionnement d'une posture intellectuelle proudhonienne

L'anti-dogmatisme, comme base d'une philosophie socialiste, demande une révision de la posture adoptée par les « intellectuels de la classe ouvrière ». Même si le développement détaillé de ce que devrait être une telle posture nous éloignerait de notre principal objectif – soit présenter le fondement anti-dogmatique de la philosophie proudhonienne –, il demeure tout de même pertinent d'y aller d'une rapide présentation. Comme nous l'avons déjà mentionné, il y a, dans l'attitude proudhonienne, une grande part d'humilité face à l'histoire. L'intellectuel socialiste n'est plus cet « astrologue » lisant dans l'histoire comme certains lisent dans le ciel. Identifier de quoi sera fait l'avenir par une savante interprétation des astres dialectiques devient une fonction contraire au rôle de l'intellectuel, puisqu'une telle prétention ne peut ultimement déboucher que sur la constitution d'une élite éclairée recréant au sein même du mouvement révolutionnaire une distinction de type maître-élève propre à l'université⁸⁴. Il y a donc chez Proudhon un refus de ce que Trotsky – entre autres – désigna plus tard sous le vocable « d'avant-garde révolutionnaire »⁸⁵. Un intellectuel engagé ne doit donc pas viser la direction du mouvement, mais se contenter d'un rôle d'accompagnateur. C'est cette volonté d'accompagnement du mouvement qui est bien illustrée par la correspondance que Proudhon entretenue un temps avec Marx, dans laquelle il l'exhorte à « [chercher] ensemble les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les

⁸⁴ Voir : RANCIÈRE, *op. cit.*, 1987. Ces distinctions hiérarchisantes entre les détenteurs d'un savoir et les simples individus n'est pas sans rappeler également le modèle élitiste de l'Église catholique dans lequel s'institue une caste de gestionnaires du sacré.

⁸⁵ « Les communistes expriment les intérêts fondamentaux de la classe ouvrière. Il est tout à fait naturel qu'à l'époque où l'histoire met à l'ordre du jour ces intérêts dans toute leur étendue, les communistes deviennent les représentants reconnus de la classe ouvrière dans sa totalité. [...] La dictature du prolétariat signifie, dans son essence même, la domination immédiate d'une avant-garde révolutionnaire qui s'appuie sur les lourdes masses et qui oblige, quand il le faut, les couches les plus arriérées à se rallier. » Dans : TROTSKY, Léon : *Terrorisme et communisme*, 1920. Document web : http://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/t_c/t_c.htm

découvrir : mais, pour Dieu ! après avoir démolé tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple [...]. »⁸⁶

Aussi, cette posture d'accompagnateur se veut un moyen de limiter les tentations théoriques de substituer au dogme combattu un nouvel appareil dogmatique venant baliser les champs du possible de la société socialiste avant même son avènement.⁸⁷ Ce risque est, dans l'esprit proudhonien, précisément ce qui se cache derrière la proposition d'une synthèse « finale » de type fin de l'histoire. S'adressant encore à Marx, Proudhon l'incite à faire

« [...] une bonne et loyale polémique ; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. »⁸⁸

Au plan théorique, un intellectuel socialiste devrait donc se limiter à deux fonctions principales. D'abord théoriser l'appareil de domination, en révéler les mécanismes et les effets empiriquement vérifiables. Ensuite, pointer des voies de sorties au capitalisme sans pourtant proposer un projet global qui se voudrait final. Tout cela peut se résumer assez facilement : Proudhon propose une démarche progressive qui avance tranquillement par essais et erreurs plutôt qu'une démarche proposant des solutions préétablies et figées dans un carcan idéologique rigide.

⁸⁶ PROUDHON, *Réponse de P.-J. Proudhon à K. Marx*, Lyon, 17 mai 1846. Dans : LACASCADE, Jean-Louis : « Bévée de Proudhon et/ou traquenard de Marx : Lecture symptomale de leur unique correspondance », *Genèses: Sciences sociales et histoire*, no. 46, 2002, annexe 2, p. 156.

⁸⁷ Comme l'indique Rancière dans l'avant-propos de *La Nuit des prolétaires* : « Ceux qui s'aventurent dans ce labyrinthe [la pensée révolutionnaire] doivent, en tout cas, être honnêtement prévenus qu'il ne leur sera fourni aucune réponse. » RANCIÈRE, Jacques, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981, p. 12.

⁸⁸ PROUDHON, *Réponse de P.-J. Proudhon à K. Marx*, Lyon, 17 mai 1846, *op-cit.*

Pensée pluraliste : lecture proudhonienne d'Hannah Arendt

En résumé, l'anti-dogmatisme proudhonien se caractérise par un double refus. D'une part le rejet d'une idée dialectique qui culmine en synthèse et d'autre part l'association du dogme – de l'absolu – à la « négation » du couple dynamique liberté-égalité. Il est possible de joindre ces deux refus dans une opposition commune à l'image de l'Un, cette grande synthèse absolutiste qui, « derrière l'image du grand Tout [cache] la figure de la division et de son replâtrage. »⁸⁹

Pour unir dans un tout cohérent les éléments de l'anti-dogmatisme proudhonien, il nous semble essentiel de le compléter en établissant certaines passerelles avec la pensée d'une théoricienne qui vécut un siècle après Proudhon : Hannah Arendt. L'objectif ici est de vérifier s'il est possible de faire reposer l'édifice anti-dogmatique que nous avons construit sur des bases théoriques post-totalitaires. Pour comprendre les événements du 20^e siècle, il est toujours pertinent de s'enrichir des chemins esquissés au 19^e siècle. Ainsi, trois pans de la pensée arendtienne seront mobilisés dans cette section : 1) une conception plurielle du social, 2) l'action de concert comme base de l'action politique et 3) l'indétermination comme vérité de l'histoire.

La pluralité sociale et l'unicité individuelle

Notre définition exploratoire d'une théorie politique pluraliste chez Arendt se base sur une expérience dialogique du politique – c'est-à-dire qui comprend le politique comme une relation de moi à l'Autre et de l'Autre à moi – dans un contexte d'interrelations sociales plurielles. La théorie politique repose ici sur autre chose que le fantasme d'unité, d'harmonie, qui finalement demeure toujours fantasme incomplet et inassouvi, pour au contraire reposer sur la pluralité humaine et l'irréductibilité *a priori* de l'individu à un modèle socialement

⁸⁹ RANCIÈRE, *op. cit.*, 1998, p. 102.

prédestiné. À la suite d'Abensour, nous voyons en Arendt « ce penseur rare qui aide à la redécouverte de l'agir politique, [...] une figure de résistance contre la restauration de la philosophie politique, sa légitimation tranquille et ses effets d'occultation des choses politiques. »⁹⁰ Lorsqu'il est question de politique, il est donc question de la mise en relation de la pluralité des individus, des êtres qui malgré leurs différences vivent en communauté et dépendent d'une mutuelle réciprocité pour assurer leur existence⁹¹. De cette réciprocité peut naître le développement d'une égalité dans la différence, ce qui ne pose plus d'emblé l'unité comme fin du politique, mais plutôt la mise en relation de cette égalité relative : « La politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative*. »⁹²

La pensée politique s'occupe donc bel et bien de rapports collectifs, mais fonde ces rapports sur l'incommensurabilité du pluriel. La reconnaissance de cette incommensurabilité peut correspondre à la « phase interne » de la dialectique sérielle que nous avons identifiée au préalable. Pour opérer l'équilibration des séries dialectiques, chaque élément composant la série doit être considéré dans ce qu'il a d'unique et de contradictoire afin que l'équilibration ne s'institue pas contre la pluralité, mais en se basant sur la matière qu'elle fournit. L'équilibre des antinomies trouve alors sa source à la fois dans la diversité propre à l'existence individuelle de chacun, à l'expérience originale de toute vie, mais aussi dans le dédoublement interne vécu par tous, par la séparation entre le moi et la conscience

⁹⁰ ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 14. L'un des « effets d'occultation des choses politiques » dont il est question ici est justement cette pluralité humaine, sur laquelle Arendt œuvre une bonne partie de sa vie.

⁹¹ On exclut de notre analyse tout référant à la pluralité comme résultat historique de la division du travail ou encore de la division de la société en classes, puisque Proudhon tente d'établir une définition de la pluralité existante avant et après le capitalisme ; donc une pluralité abstraite centrée sur l'autodétermination individuelle et collective. La reconnaissance de la pluralité n'est pas alors une reconnaissance de la division stratifiée et rigide du sociale, mais bien une reconnaissance de sa division égalitaire.

⁹² ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, pp. 39-40.

du moi-même qui libère « cet espace intérieur dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se sentir libres. »⁹³

Cette reconnaissance de l'Autre, de l'indispensable relation d'altérité, nous mène à la question du dialogue, du vivre-ensemble et des possibilités d'existence de moments politiques ; toutes des questions qui révèlent le fait que l'unicité individuelle est inséparable de la question de la liberté en politique. Affirmer simplement que nous sommes tous uniques, sans joindre à cette affirmation un potentiel de liberté n'aurait pas grand sens. La liberté est le fait de la pluralité, du choc et de la rencontre de différences et de la capacité de transformer une masse multiforme d'individus en groupe politiquement orienté, ne serait-ce que pour un temps :

« Il n'est pourtant que trop naturel que ce que l'on entendait par liberté dans cet espace proprement politique se soit maintenant modifié ; le sens de l'entreprise et de l'aventure ne cessa de passer au second plan et ce qui n'était pour ainsi dire qu'un accessoire indispensable pour ces aventures – la présence constante des autres, le commerce avec ses pairs dans l'espace de l'*agora*, l'*isegoria* comme dirait Hérodote – devint le contenu spécifique de l'être-libre. »⁹⁴

Dans l'événement politique, le but apparent de l'action se trouve donc déclassé de son piédestal au profit de l'expérience directe vécue par les individus, par leur découverte d'une pluralité qui enrichit leur mouvement en lui donnant un caractère résolument humain, émancipateur. On le comprend, cette liberté dans la pluralité ne peut survivre à l'imposition autoritaire de toute forme de dogmatisme. Il s'agit alors de mettre en relation deux concepts souvent compris comme contraires : politique et liberté⁹⁵, puisqu'il nous apparaît que ces deux concepts sont intimement liés, voire inséparables. Inséparables pour la bonne raison que, comme nous le verrons, le politique n'est pas un domaine d'intervention solitaire, on agit en politique de concert, par la mise en action de la pluralité. On trouve ici

⁹³ ARENDT, *op. cit.*, 1989, p. 190.

⁹⁴ ARENDT, *op. cit.*, 1995, p. 64.

⁹⁵ Le politique étant souvent réduit à la stricte gestion technocratique du vivre ensemble.

la « phase externe » de la relation de pluralité, c'est-à-dire ce rapport à l'Autre, à l'extérieur, au non-moi. Si les rapports tendus propres à l'unicité permettent l'éclosion du dynamisme individuel, ces mêmes rapports entre individus – pris séparément, en groupes organisés ou en classes sociales – sont le moteur du politique.

En suivant cette perspective, la liberté, comprise comme pouvoir politique d'intervention et de création, est inséparable d'une conception du vivre-ensemble qui met en relation une série d'acteurs sans lien organique permanent⁹⁶ entre eux, libre de tout échafaudage dogmatique. La liberté, qui ne peut s'exprimer que par la pluralité, est alors une question fondamentalement politique, qui prend ses racines dans les affaires humaines qui ont pouvoir d'instituer des liaisons entre les individus : « Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. »⁹⁷ Le politique n'est donc pas le lieu d'une liberté procédurale, institutionnelle, qui se vit dans des moments prévus à cet effet – élection, commission parlementaire, etc. –, mais bien un lieu de la liberté au quotidien dans lequel chaque action ou chaque décision dévoile un enjeu de liberté :

« La liberté, en outre, n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine politique proprement dit, comme le pouvoir ou l'égalité et la justice ; la liberté, qui ne devient que rarement — dans les périodes de crise ou de révolution — le but direct de l'action politique — est réellement la condition qui fait que les hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action. »⁹⁸

⁹⁶ Outre bien entendu l'appartenance commune à une communauté politique donnée. Pour qu'une rencontre soit possible entre des êtres humains, ils doivent au minimum partager un lieu commun leur permettant d'échanger et de se comprendre. En ce sens, l'appartenance à une communauté politique n'est pas assimilable à un encadrement purement dogmatique desséchant l'expérience politique, elle serait plutôt une condition de la création de rapports de solidarité permettant une sortie du dogme..

⁹⁷ ARENDT, *op. cit.*, 1989, p. 189.

⁹⁸ Ibid, pp. 189-190.

Politique, liberté, action. Tel est le trio identifié chez Arendt pour une mise en relation de la pluralité. Pour que cette relation ait lieu, il faut garantir que la vie publique permette l'apparition de la liberté dans l'espace mondain rendant ainsi possible l'éclosion d'actions libres de tout déterminisme, ou au moins capables de faire apparaître du nouveau au sein d'un régime donné. Le politique et la liberté, compris en termes d'action dans l'espace public, sont inséparables d'une conception de l'altérité. C'est en se mettant en rapport avec l'Autre qu'on crée un lieu ou un espace proprement politique, un lieu où il est possible de mettre en scène la réciprocité liant les hommes les uns aux autres. Cette réciprocité n'est pas que théorique, elle est pratique et découle d'une expérience concrète qui trouve son expression dans l'état de dépendance commune propre aux humains et qui force l'homme seul à considérer l'existence de tous comme partie prenante de son existence personnelle : « L'homme ne vivant pas en autarcie, mais dépendant des autres pour son existence même, il doit y avoir un souci de l'existence qui concerne tout le monde, sans lequel précisément la vie commune ne serait pas possible. »⁹⁹

Dans ce cadre, l'anti-dogmatisme se veut une forme de théâtre ouvert devant permettre le libre mouvement des actions que la pluralité humaine met en scène. Il s'agit en fait d'un tissu théorique permettant la reconnaissance pleine et entière de l'irréductibilité de ce que nous nommons pluralité, en opposition avec les trois forces arbitraires qui, selon Proudhon, viennent empêcher la liberté pluraliste, soit le mysticisme, le capitalisme et l'étatisme :

« Le mysticisme ou adoration de l'homme par l'homme, l'étatisme ou gouvernement de l'homme par l'homme, le capitalisme ou l'exploitation de l'homme par l'homme ne sont que trois manifestations et trois réalisations corrélatives de l'autorité arbitraire de l'homme sur l'homme, d'une

⁹⁹ ARENDT, *op. cit.*, 1995, p.73. Comme le fait remarquer Pierre Clastres, la conscience de l'autre est une base fondamentale pour organiser la vie en société d'êtres véritablement complets : « Le Mal, c'est l'Un. Le Bien, ce n'est pas le multiple, c'est le *deux*, à la fois l'un et son autre, le deux qui désigne véridiquement les êtres complets. » Dans : CLASTRES, Pierre : *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 150.

hiérarchisation aliénante du système social, d'une négation unitaire d'une pluralité d'autonomies. »¹⁰⁰

L'action de concert et la mise en mouvement de la pluralité

Tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant dans cette section l'a été afin de bien montrer l'importance du concept, mais surtout de l'expérience, de la pluralité dans la construction d'une perspective anti-dogmatique sur le politique et sur son rapport avec la liberté. Voyons maintenant comment la définition même d'une action libre est teintée par cette notion de pluralité. En fait, pour Arendt, la liberté politique, la liberté de poser une action dans la sphère publique en tant qu'action à résonance commune, se définit par la capacité de chacun à établir un commencement, à mettre en branle quelque chose de nouveau :

« Le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer, lequel à son tour consiste dans le fait que chaque homme, dans la mesure où par sa naissance il est arrivé dans un monde qui lui préexistait et qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement. »¹⁰¹

Lorsqu'il est question de liberté, il n'est donc pas question d'une liberté de se mouvoir ou d'évoluer dans un cadre précis défini au préalable. Il est plutôt question d'un pouvoir de commencement, un pouvoir de transformer une part du réel, de la modifier et donc d'avoir prise sur le monde qui nous entoure. C'est pour cela que chez Arendt les concepts de liberté et d'action sont si intimement liés : est libre celui qui agit sur et dans son monde. La liberté, comme le politique d'ailleurs, ne peut se couper de la pluralité sous peine de tomber dans la désolation totalitaire. Selon Arendt, cette désolation serait le résultat d'un isolement poussé à l'extrême, un état dans lequel l'individu coupé du monde est par le fait même coupé de toute possibilité d'un dialogue permettant de mettre en branle du « nouveau » ; et « ce n'est que lorsque la forme la plus élémentaire de créativité humaine — c'est-à-dire le pouvoir d'ajouter quelque chose de soi au

¹⁰⁰ BANCAL, *op-cit*, 1970 (1), p. 165.

¹⁰¹ ARENDT, *op. cit.*, 1995, p. 52.

monde commun — est détruite, que l'isolement devient absolument insupportable. »¹⁰² L'isolement devient alors désolation et c'est cette expérience humaine concrète qui prive les individus des liens créatifs vécus au quotidien leur permettant de construire, de mettre en œuvre, des moments politiques. Encore une fois, cette définition de la liberté nous renvoie obligatoirement au rapport à l'Autre. Puisqu'une action ne peut être menée à bien par une personne seule, le concours d'individus extérieurs est nécessaire ; ainsi, une action est toujours action de concert : « L'action, en effet, ne peut jamais se produire dans l'isolement, dans la mesure où celui qui commence quelque chose ne peut en venir à bout que s'il en rallie d'autres qui vont lui venir en aide. »¹⁰³

L'orientation du politique – compris comme entreprise d'émancipation – et, à rebours, l'édification d'une pensée s'y attachant, ne peut survivre au dogmatisme dans son acceptation autoritaire et liberticide. Du moins, le caractère politique de cette pensée ne pourrait y survivre, l'observance d'un dogme étant contraire au libre mouvement découlant d'une action concertée prenant assise dans la pluralité. Un cadre théorique dogmatique, incapable de comprendre ou de composer avec la liberté humaine, ne pourra que mettre en mouvement des masses, soit des entités dans lesquelles l'individu s'efface complètement, dont les actions sont soumises à des lois de l'Histoire ou de la Nature : « La politique totalitaire [absolutiste / dogmatique] veut transformer l'espèce humaine en un vecteur actif et infaillible d'une loi à laquelle, autrement, les hommes ne seraient qu'à leur corps défendant passivement soumis. »¹⁰⁴ Ainsi, dans un cadre dogmatique, les personnes qui s'activent ne sont en aucun cas des individus libres, mais bien les composantes impuissantes d'un ordre qui les dépasse et qui les force à s'oublier eux-mêmes. Dans ce contexte, « cet amasement gigantesque d'individus [produit] une mentalité qui [...] [pense] en continents et [sent] en

¹⁰² ARENDT, Hannah : *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 226.

¹⁰³ BANCAL, *op. cit.*, 1970 (1), pp. 89-90.

¹⁰⁴ ARENDT, *op. cit.*, 1972, p. 206.

siècles. »¹⁰⁵ Cette pensée des masses, loin de généraliser le politique comme on l'entend souvent, tend à n'en faire disparaître les pourtours, à liquéfier toute entreprise de prise sur le monde : « ... le totalitarisme est pensé comme la disparition du politique, sa destruction, plus encore comme la fantastique tentative de détruire le lien politique et au-delà la condition politique des hommes [la pluralité]. »¹⁰⁶

L'anti-dogmatisme, comme posture intellectuelle mais aussi comme cadre d'analyse des discours politiques, est l'un des outils qui permet de penser l'action politique sans tomber dans le cynisme typique de ce que certains nomment la post-modernité ou dans la crainte de voir ressurgir une forme ou une autre de totalitarisme dès l'énonciation d'un projet de transformations sociales. L'action concertée, au même titre que la pluralité, ne peut « se vivre » qu'à travers une perspective anti-dogmatique. Non pas que tout cadre référentiel soit à exclure, c'est seulement que les cadres offrant une image d'unité réconciliée sont incapables de laisser se développer en leur sein une action libre et commune¹⁰⁷.

L'indétermination comme lecture historique

Une suite évidente à la reconnaissance de la liberté pluraliste et de l'action de concert comme manifestation de cette liberté, est l'acceptation du caractère indéterminé de la vie humaine :

« L'histoire, par opposition à la nature, est pleine d'événements ; ici, le miracle de l'accident et de l'improbabilité infinie se produit si fréquemment qu'il peut sembler étrange de parler de miracle. Mais la raison de cette fréquence est simplement que les processus historiques sont créés et

¹⁰⁵ *Idem*, p. 38.

¹⁰⁶ ABENSOUR, Miguel, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes*, no. 8, 1996, p. 12.

¹⁰⁷ Paradoxalement, nous pouvons affirmer que Proudhon serait partisan d'une multiplication des dogmatismes : que chacun soit maître de son propre dogme, mais que personne n'ait la capacité de l'imposer à autrui.

constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant. »¹⁰⁸

L'idée d'action de concert, ou de pouvoir-ensemble, introduit celle de l'indétermination dans le processus de liberté politique, concept qui vient renforcer l'importance de la notion de pluralité. Toute action politique, si elle est issue d'un agir libre, ne peut jamais être réduite à une quelconque intention prédéterminée, car l'action en question sera toujours soumise à la concordance de la volonté et des conditions de possibilités, ou pour parler en termes arendtiens, de la concordance entre le je-veux et le je-peux, « par conséquent ce n'est que là où le je-veux et le je-peux coïncident que la liberté a lieu. »¹⁰⁹ La volonté n'est donc pas autosuffisante à elle-même pour agir, il lui faut le concours d'éléments qui lui sont extérieurs pour se réaliser. Sans cette condition, la liberté n'aurait aucun sens parce que « si la volonté était entière, elle ne se commanderait même pas à elle-même, parce qu'elle serait déjà. »¹¹⁰

La liberté est donc un phénomène indéterminé, car elle ne dépend pas uniquement de la volonté d'un agent, mais bien de liens complexes unissant une série d'individus à leur communauté d'appartenance ou à un projet collectif. Une lecture indéterminée de l'histoire telle celle que nous propose Arendt se trouve en adéquation avec ce qui est proposé par Proudhon, pour qui les règles du vivre-ensemble ne suivent pas un schéma préétabli :

« Les principes moraux ne relèvent donc ni de l'individualisme des sociétés capitalistes, ni de l'autorité des doctrines socialistes, mais de choix libres constituant le produit d'un apprentissage social basé sur les connaissances scientifiques d'un côté, et les expériences et les observations de l'autre. Autrement dit, les règles de la justice sociale ne suivent pas un système préétabli, mais sont le produit *a posteriori* des réflexions raisonnées et des

¹⁰⁸ ARENDT, *op. cit.*, 1989, p. 221.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 209.

expérimentations sociales auxquelles se livrent les membres de la société. »¹¹¹

De cette indétermination naît l'idée de miracle chez Arendt, parce qu'il y a d'abord rupture vis-à-vis d'un processus existant, donc remise en question des règles qui régissent le vivre-ensemble, par la mise en branle d'une nouvelle distribution de normes et des statuts ; ensuite, le miraculeux consiste dans l'effet de surprise – ou l'effet proprement humain – produit par le miracle :

« La différence décisive entre les 'improbabilités infinies' sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des 'miracles'. Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux. »¹¹²

L'indétermination, comme lecture historique des agissements humains, est par essence anti-dogmatique. Elle refuse la notion de synthèse, y voyant les germes d'un pouvoir absolutiste. Cette lecture particulière de l'histoire refuse également de représenter le développement historique de manière linéaire, l'action humaine ayant comme caractéristique le surgissement du nouveau et de l'inattendu¹¹³. Finalement, l'indétermination se veut surtout une réhabilitation de la capacité à l'action des humains qui, au final, possèdent tous le don de modifier le cours des choses, de leur vie et du monde qui les entoure dans un perpétuel

¹¹¹ FERRATON, Cyrille, « L'association mutualiste de Pierre-Joseph Proudhon, une synthèse du socialisme et de l'économie politique classique », *Économies et Sociétés*, no. 37, 2005, p. 1800.

¹¹² ARENDT, *op. cit.*, 1989, p. 222.

¹¹³ Il est marquant ici de noter la corrélation entre la lecture historique arendtienne et celle développée par Kundera, concernant cette fois plus spécifiquement l'histoire du roman, dans *Les testaments trahis* : « L'Histoire. Peut-on encore se réclamer de cette autorité désuète ? Ce que je veux dire n'est qu'un aveu purement personnel : en tant que romancier je me suis toujours senti être dans l'histoire, à savoir au milieu d'un chemin, en dialogue avec ceux qui m'ont précédé et même peut-être (moins) avec ceux qui viendront. Je parle bien sûr de l'histoire du roman, d'aucune autre, et je parle d'elle telle que je la vois : elle n'a rien à voir avec la raison extrahumaine de Hegel ; elle n'est ni décidée d'avance, ni identique à l'idée de progrès ; elle est entièrement humaine, faite par les hommes, par *quelques* hommes et, partant, comparable à l'évolution d'un seul artiste qui, tantôt agit de façon banale, puis imprévisible, tantôt avec génie, puis sans, et qui souvent rate des occasions. » KUNDERA, Milan, *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993, p. 26.

mouvement non-rectiligne : « Les hommes combattent et perdent la bataille, et la chose pour laquelle ils ont lutté advient malgré leur défaite. Quand elle advient, elle se révèle être différente de ce qu'ils avaient visé, et d'autres hommes doivent alors combattre pour ce qu'ils avaient visé, sous un autre nom. »¹¹⁴

Conclusion

L'intention directrice de ce chapitre était de placer au cœur de l'entreprise de reconfiguration des fondations théoriques d'un projet socialiste le principe anti-dogmatique. Cette orientation donnée à notre travail s'inscrit dans une perspective plus large, c'est-à-dire de voir en quoi Proudhon, théoricien anarchiste du 19^e siècle, peut nous être utile pour repenser la gauche aujourd'hui. Cette analyse préalable de l'anti-dogmatisme proudhonien nous permet maintenant de relever les aspects centraux de cette étude dans l'optique d'une poursuite de l'entreprise initiale.

D'abord, l'anti-dogmatisme proudhonien s'articule dans un rapport négatif. On pense ici plus particulièrement à l'opposition au concept même de dogmatisme, c'est-à-dire à cette posture intellectuelle qui prétend réussir à éclairer l'ensemble des faits sociaux d'une lumière indispensable – exclusive – à leur compréhension. La lutte à l'absolutisme, second moment de cette négativité, porte l'anti-dogmatisme un cran plus loin en associant toute forme de représentation totalisante à une entreprise autoritaire d'aliénation. En ce sens, Proudhon développa une méthode dialectique, la dialectique sérielle, qui vise justement l'étude des rapports sociaux sans leurs imposer une fonction préalable.

Cet anti-dogmatisme se met en branle également par l'affirmation de valeurs positives venant compléter le travail d'opposition, en ce sens notre

¹¹⁴ MORRIS, William, *Selected Writings*, Londres, The Nonesuch Press, 1948, p. 214. Traduction tirée de: BREAUUGH, Martin, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie de Miguel Abensour », *Politique et Sociétés*, vol. 22, no 3, 2003, p. 45.

démarche respecte le couple négation-affirmation caractéristique de la pensée proudhonienne : « L'opération par laquelle une idée est chassée du pouvoir s'appelle en logique *négation* ; celle par laquelle une autre idée s'établit, se nomme *affirmation*. Toute négation révolutionnaire implique donc une affirmation subséquente [...]. »¹¹⁵ Le rejet du dogme, de l'absolu et de la synthèse implique une double acceptation. L'acceptation de la pluralité à la base des sociétés humaines et qui, dans le développement dialectique, sert de « matière première » à la liberté et l'acceptation de la nature indéterminée et indéterminable de l'évolution historique de l'humanité.

En somme, l'anti-dogmatisme proudhonien mène à une confrontation transhistorique entre d'une part le principe de liberté et d'autre part le principe d'autorité ; et c'est de cette confrontation qu'émane la liberté et toute forme de dynamisme social. Ici l'apport d'Arendt à notre lecture de Proudhon est indéniable : effectuer un détour par Arendt, dans la conceptualisation qu'elle fait des événements du 20^e siècle, nous apparaît redonner à l'anti-dogmatisme proudhonien sa pertinence contemporaine. Chez Arendt comme chez Proudhon, on découvre un anti-dogmatisme qui se veut constructif et non simplement critique, donc un anti-dogmatisme qui tente de laisser un espace pour la libre expression du politique.

¹¹⁵ PROUDHON, *op. cit.*, 2000, p. 131.

Chapitre 2:

Le socialisme contre l'État

La première position se dégageant de la pensée proudhonienne est son anti-dogmatisme méthodologique. Proudhon refuse de faire sienne les explications du social et les propositions politiques à prétention absolue. Il rejette par conséquent, au plan théorique, toute forme de pensée totalisante ou, pour le dire autrement, toute forme de synthèse. Ce refus proudhonien ne se limite pas au seul plan idéologico-discursif, mais s'étend également au rapport qu'une théorie socialiste devrait entretenir avec l'État, plus particulièrement avec l'État comme organisation centralisatrice. L'anti-dogmatisme proudhonien se complète alors d'un deuxième volet : en plus du rejet du dogme au niveau théorique, on retrouve chez Proudhon un rejet tout aussi fort de l'État comme incarnation de l'unité sociale.

Nous travaillerons, dans les prochaines pages, à élaborer cette notion qui, pour quiconque s'est formé au contact d'écrits plus ou moins libertaires, peut sembler si simple : la conquête de l'État, par un mouvement révolutionnaire ou par des intellectuels désireux de se mettre au service d'un tel mouvement, ne peut être une fin en soi. L'État est soit l'ennemi à abattre pour se libérer des entraves autoritaires qu'il institue ou encore la figure de l'autorité – avec Dieu – devant constamment être contrebalancé par le libre développement de l'autonomie populaire afin d'en limiter les instincts dominateurs. En aucun cas, chez Proudhon, l'État ne peut être assimilé à l'instance dotée *a priori* d'une légitimité lui permettant d'organiser le vivre ensemble.¹¹⁶

¹¹⁶ Nous ne prétendons pas nier ici que l'État peut également être compris en ne prenant pas comme point de départ ses fonctions de domination, mais ses fonctions égalisatrices. Toutefois, la perspective anti-dogmatique développée par Proudhon nous force à porter notre attention sur l'État comme instance de domination. Le troisième chapitre, qui présentera les fondements du fédéralisme proudhonien, permettra de corriger quelque peu cette lacune en présentant l'ossature de base de l'État fédéral. Une étude plus approfondie du caractère positif de l'État devra donc attendre de futurs travaux, le présent mémoire devant se limiter à l'aspect négatif – critique – de l'œuvre proudhonienne.

L'objectif de ce chapitre est donc de décrire et de préciser quel est le fondement de l'antiétatisme que l'on retrouve chez Proudhon. D'abord posture d'un rejet de la synthèse étatique, la position proudhonienne évolua pour terminer par une acceptation de certaines prérogatives devant être attribués à l'État¹¹⁷. Quoiqu'il en soit, nous ne désirons pas ici départager lequel des Proudhon – l'anarchiste de 1848 ou le réformiste de 1865 – doit prévaloir. Il s'agit plutôt pour nous, avec le renfort de Rancière et d'Abensour, d'établir comment, à l'aide de la pensée proudhonienne, il est possible d'établir un écart entre l'idéal démocratique et le principe gouvernemental. À la fin de sa vie, ce que craint Proudhon n'est pas tant l'État en soi, mais plutôt « une entropie de l'État lui-même où il perdrait de vue sa véritable fonction d'animation de la société et son obligation de mobilité, pour tomber dans l'autocratie et l'immobilisme. »¹¹⁸ Dans ce chapitre, qui s'articule autour du thème de l'antiétatisme, nous concentrerons donc notre analyse sur le premier Proudhon, soit celui qui critique l'État pour son caractère anti-égalitaire et favorable aux privilèges¹¹⁹ en laissant au chapitre suivant le soin de présenter la réhabilitation proudhonienne de l'État au moyen du fédéralisme. Deux moments distincts nous aideront dans cette tâche : 1) voir comment, chez Proudhon, l'État est une création sociale qui se retourne contre la société tout en 2) se drapant d'une sur-signification provenant de son identification à la conscience collective.

¹¹⁷ Cette évolution sera le sujet abordé lors du chapitre 3 avec l'analyse de l'État fédéral proudhonien.

¹¹⁸ ROLLAND, Patrice, « Le fédéralisme, un concept social global chez Proudhon », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, vol. 6, 1993, p. 1545.

¹¹⁹ Il sera tout de même possible d'utiliser le « deuxième » Proudhon afin de bien faire ressortir certaines constances dans sa pensée, comme par exemple sa critique du communisme et de la communauté. Le second Proudhon sera étudié dans le troisième chapitre afin d'éclairer sa tentative critique de réhabilitation de l'unité : « Dans son dernier ouvrage, il [Proudhon] la voit [l'unité] notamment comme "le produit de la raison humaine, qui travaille sans cesse à ordonner la confusion originelle" et comme la condition de toute liberté. Toutefois, même dans ce qui se veut un éloge de l'unité, l'auteur fait ressortir les tendances autoritaires et uniformisantes qui caractérisent l'unité dans les régimes qu'il abhorre, les régimes unitaire. » Dans : KARMIS, Dimitrios, « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », *Politiques et Sociétés*, vol. 21, n° 1, 2002, p. 57.

Proudhon et l'État

En continuité avec ce qui a été fait dans le chapitre précédent, soit l'exploration de l'anti-dogmatisme comme outil conceptuel utilisable pour la reconfiguration des bases d'un projet socialiste, l'antiétatisme proudhonien sera mis en lien avec l'association que notre auteur développe entre État et absolutisme. Pour faciliter les transitions et les rapports entre la pensée proudhonienne et le travail d'un Abensour ou d'un Rancière, un type d'État particulier sera étudié, soit l'État centralisateur – qu'il soit démocratique, monarchiste, etc. Dans cette avenue, trois thèmes seront abordés : 1) d'abord comprendre l'État comme un absolu autoritaire qui se coupe de sa base sociale pour s'élever dans une transcendance hors d'atteinte ; 2) ensuite concevoir cet absolu comme le signe d'une volonté de synthèse unitaire contraire au respect de la pluralité ; et 3) finalement, associer l'essor acritique de l'État au triomphe des privilèges de l'élite au détriment de l'égalité.

L'État contre la société

L'État, institution sociale, œuvre à détacher son existence (sa capacité à l'action autonome) de ses origines (sa légitimité) en prenant lieu et place de son instituant (le social) :

« ... penser l'État [...] comme forme première, comme forme intégratrice, organisatrice, exige de penser l'autonomie à son plus fort registre, de faire produire à ce concept [l'État] toutes ses implications au point de reconnaître dans la communauté politique le pouvoir instituant du social. Affirmer de l'État qu'il est "*le grand organisme*", poser l'État au-delà de toute dérivation, c'est du même coup faire l'aveu de sa primauté et l'installer au lieu même de l'institution du social. »¹²⁰

Une tension existe et qui, par son analyse, permet d'éclairer les fondements de l'antiétatisme proudhonien. Le point nodal à étudier ici est précisément la

¹²⁰ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 56.

contradiction à la base de la légitimité de l'État, soit révéler la tension existante entre ses origines sociales, sources que l'on associe à l'immanence de l'institution étatique, et ses prétentions extra-sociales, ambitions élevant l'État bien au-delà de l'univers des humains : « Ainsi, dans son essence même le pouvoir [l'État] se trouve dans un rapport ambigu avec la société dont il tire sa réalité : tout à la fois, il n'est que l'organe de la force collective, mais il est aussi extérieur à la société et s'en approprie la puissance. »¹²¹ Cette remarque de Pierre Ansart situe adéquatement l'espace paradoxal dans laquelle Proudhon développe son rapport à l'État, lui qui fut toujours partagé entre un antiétatisme radical et la volonté de conserver un espace dans lequel la volonté collective puisse s'incarner.

L'attrait, ou plutôt la pulsion à la transcendance, explique, pour une part du moins, le voile dogmatique entourant l'institution étatique. Par l'occultation dogmatique, l'État démocratique veut faire oublier le principe égalitaire duquel il tire son origine et ainsi asseoir sa volonté dans le cadre d'une autorité indiscutable capable « de détourner la société de sa propre existence. »¹²² Il y a là ouverture pour la constitution d'un encadrement dogmatique aliénant au plan politique et qui tend à instrumentaliser le principe démocratique au sein d'un appareil d'État élitiste afin de l'orienter vers – pour – le privilège.

Commençons par le commencement. Qu'entendons-nous par les « origines sociales » de l'État ? À la base, toute forme d'institution étatique doit s'asseoir sur un discours de légitimité. Si l'État monarchique s'appuyait sur Dieu, sur la bénédiction de l'Église et sur la fascination de l'Un – fascination incarnée dans une personne – pour renforcer la validité de son existence et de la pratique de son pouvoir, l'État moderne – qu'il soit démocratique ou non –, en raison même de ses exigences éthiques, doit faire appel à l'égalité pour justifier sa tutelle « le Pouvoir [y étant] réparti entre les citoyens [...] »¹²³ Ce nécessaire respect d'un principe égalitaire pour la légitimité de l'État moderne se confirme par le recours

¹²¹ ANSART, Pierre: *Sociologie de Proudhon*, Paris, PUF, 1967, p. 114.

¹²² *Ibid.*, p. 115.

¹²³ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 62.

au suffrage pour désigner légitimement les détenteurs du pouvoir public, mais en y jumelant la « notion de représentation », « vice initial de la démocratie. »¹²⁴ Les maîtres de l'autorité étatique, pour avoir droit à gouverner, doivent provenir de la communauté des égaux et être désignés par celle-ci¹²⁵.

Proudhon tente donc dans un premier temps de soulever le masque démocratique qui colle à l'État en désignant les contradictions entre démocratie et représentation. Particulièrement forte dans l'analyse proudhonienne de 1848, cette critique de la représentation qui brouille les origines sociales de l'État pour ne représenter que l'image pure de l'autorité indique le parti pris de notre philosophe pour le maintien d'une jonction égalitaire entre le peuple et ses institutions : « [...] toute révolution, pour être efficace, doit être spontanée, sortir, non de la tête du pouvoir, mais des entrailles du peuple [...]. »¹²⁶

L'analyse proudhonienne, critique de l'État, ne se limite cependant pas à la question de la représentation ; les représentants, même s'ils forment le centre décisionnel de l'appareil gouvernemental, ne forment en rien le cœur de l'appareil étatique. L'essentiel de l'État se résume en instances bureaucratiques, bureaux et commissions d'enquêtes, comités, officines, ministères, agences publiques, sociétés d'État, etc. ; ce qui fait en sorte que « [...] l'arbitraire [entre] fatalement dans la politique [et que] la corruption devient bientôt l'âme du pouvoir. »¹²⁷ Même l'État démocratique, dans sa variante bureaucratique¹²⁸, est d'abord une organisation opaque et souvent accessible qu'aux seuls initiés qui, au final, ne sont pas la communauté des égaux, mais bien la communauté des oligarques, des bureaucrates et des coordonnateurs :

¹²⁴ ANSART, *op. cit.*, p. 108.

¹²⁵ Et ce, même si une fois désignés par la communauté les représentants tendent à s'en dissocier.

¹²⁶ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 74.

¹²⁷ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 92.

¹²⁸ La lecture des textes de Castoriadis publiés dans *Socialisme ou Barbarie* traitant de la société bureaucratique soviétique est des plus éclairantes afin de saisir l'opposition radicale qui s'installe entre le poids mort de la bureaucratie et la société en elle-même. L'État soviétique, en tournant le dos à sa « mission » révolutionnaire tourna du même coup le dos à la société lui ayant donné la vie. CASTORIADIS, Cornelius, *La société bureaucratique, tome I et II*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.

« La dynamique de classe et le renforcement autoritaire de la planification centrale [bureaucratique] étouffent au bout d'un certain temps la capacité technique initiale à mieux prendre en compte les aspects sociaux et personnels du développement économique. En pratique, la planification centralisée finit par biaiser l'orientation de la production dans le but de renforcer le pouvoir, le statut et le train de vie de l'élite coordonnatrice aux dépens des travailleurs. »¹²⁹

Suivant l'esprit proudhonien, « soustraire l'agence centrale à l'action directe du peuple, c'est lui dénier la souveraineté [au peuple], et lui donner, au lieu de la centralisation, la tyrannie. »¹³⁰ Proudhon identifie donc une tension entre d'une part la légitimation démocratique et les tendances à l'éloignement du pouvoir de sa base social par l'élection de représentants et la constitution d'une bureaucratie d'État.

Malgré son fondement égalitaire, le développement de l'État moderne tel que nous le connaissons aujourd'hui édifie une alliance « contre-nature ». D'un côté la société désire maintenir le lien d'égalité entre gouvernants et gouvernés et de l'autre l'État désire rompre ce lien ; ce qui nous mène à penser le « contraste entre l'État politique et la démocratie. »¹³¹ Pour briser la configuration éthique initiale limitant à la fois le champ d'action et l'autonomie de l'État par son association à la volonté populaire, les groupes, les individus et les instances intra-étatiques œuvrent à distancer autant que possible l'institution de son discours de légitimité originelle : « À partir de ce moment la Démocratie est en danger : l'État se distingue de la nation ; son personnel redevient à peu près tel que sous la monarchie, plus dévoué au prince qu'à la nation et à l'État. »¹³²

Progressivement donc, le lien État / société subit une distanciation visant l'effacement des origines sociales de l'État :

¹²⁹ ALBERT, Michael, *Après le capitalisme, éléments d'économie participaliste*, Marseille, Agone, 2003, pp. 119-120.

¹³⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 188.

¹³¹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 89.

¹³² PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 63.

« Le mouvement de l'État, le processus de l'État peut donc s'analyser comme une sorte d'auto-crédation continuée, de grand processus organique, métabolisme spirituel qui mélange tout ce qui vient de la matérialité, du passé, de la nécessité pour laisser resurgir ces éléments métamorphosés dans la création quotidienne d'un tissu nerveux unifiant. »¹³³

Ce retournement établit une séparation nette entre dominants et dominés, établissant du même coup une distinction qualitative forte entre ceux qui ont la capacité à gouverner et ceux qui ne l'ont pas :

« ... représentants du peuple massivement issus d'une école d'administration ; ministres ou collaborateurs de ministres recasés dans des entreprises publiques ou semi-publiques ; partis financés par la fraude sur les marchés publics ; hommes d'affaires investissant des sommes colossales dans la recherche d'un mandat électoral ; patrons d'empires médiatiques privés s'emparant à travers leurs fonctions publiques de l'empire des médias publics. En bref : l'accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique. »¹³⁴

De plusieurs manières, Proudhon devança Rancière dans sa critique de l'État moderne. Pour Proudhon, la science de la gestion gouvernementale s'installe donc en remplacement du devoir de représentation populaire et les officiers de l'État deviennent les défenseurs d'une nouvelle caste et de ses privilèges dont la « force répressive reste fondée sur l'inégalité économique et sur les formes sociales de la propriété capitaliste. »¹³⁵

Pour bien cerner le détachement progressif qui s'opère entre État et société, il est possible d'associer ce phénomène à l'occultation de la provenance de la Lune, originellement partie prenante de la Terre. À la suite d'un choc entre la planète bleue et un météorite, notre satellite s'est progressivement constitué par la lente agglutination des fragments de la Terre, issus de la collision, restés captifs dans le champ gravitationnel terrestre. Par contre, la provenance « d'ici bas » de notre astre lunaire s'est dissipée avec le temps pour ne laisser à notre perception

¹³³ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 62.

¹³⁴ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, pp. 80-81.

¹³⁵ ANSART, *op. cit.*, p. 107.

qu'une masse se mouvant au-dessus de nos têtes et ayant le pouvoir d'agir sur nos vies sans pour autant que nous puissions déceler les ficelles de nos interdépendances. L'État, création résultante du choc des éléments antinomiques et de l'expérience de la pluralité, suit un parcours similaire en rendant imperceptible ses liens l'attachant au social tout en suivant à la lettre le principe du gouvernement qui consiste en « la concentration hiérarchique de toutes facultés politiques et sociales en une seule et indivisible fonction [...] ». ¹³⁶

Cet État, institution désireuse de se mouvoir au-dessus de la sphère du social en toute indépendance et, si possible, sans avoir de compte à rendre à qui que ce soit, devient l'organe autoritaire décrit par la théorie anarchiste. Une fois autonomisée, l'action et l'existence étatique peuvent s'orienter pleinement vers la répression de la pluralité ¹³⁷ par l'imposition de normes, de règles, de mesures et de lois ayant l'ambition de venir réguler d'en haut la vie des individus et des communautés. En fait, l'État, désireux d'imposer le respect de sa propre puissance en inscrivant ses relations avec ses « sujets » dans une structuration hiérarchisante et transcendantale, vient occuper la place laissée vacante par la faillite des référents théologiques en se positionnant comme forme ordonnatrice indispensable :

« Une "nouvelle classe" de *coordonnateurs* exerce un contrôle considérable sur leur travail et celui des autres. Ils ont des salaires plus élevés ainsi qu'un statut supérieur du fait de leurs compétences spécialisées et de leurs savoirs. Leur travail est davantage conceptuel qu'exécutoire. Cette nouvelle classe inclut des gestionnaires, ingénieurs, planificateurs sociaux, philosophes, ministres et autres "intellectuels". Sous le capitalisme, cette classe se situe entre et dans certains cas à l'encontre du capital et du travail. » ¹³⁸

Pour imposer son autorité, par de-delà ses origines égalitaires, l'État doit sacrifier sa position en faisant de lui-même un « Être » qui plane au-dessus de la

¹³⁶ *Ibid*, p. 91.

¹³⁷ Ce que la prochaine section travaillera à détailler.

¹³⁸ ALBERT, Michael, HAHNEL, Robin, *Marxism and Socialist Theory*, Cambridge, South End Press, 1981, p. 84 (traduction de l'auteur).

société, une « totalité organique. »¹³⁹ Au final, lorsque l'État moderne s'oublie lui-même et singe les institutions de l'ancien régime, il instaure un nouveau voile dogmatique en remplacement de celui qu'il détruit. Ainsi, comme la Lune qui arrive à planer au-dessus de la Terre sans que l'on puisse déceler les attaches retenant ensemble ces deux astres, l'État parvient à se présenter comme un acteur ayant prééminence dans ses relations avec ses subordonnés. Effacer l'origine de la légitimité étatique en niant son caractère égalitaire et sa provenance sociale revient à instituer par-dessus l'État un discours dogmatique devant « fonder » l'État dans sa transcendance. L'exemple de la Russie soviétique est, encore une fois ici, des plus éclairants :

« Ce qui était présenté sous ce nom [le marxisme] depuis trente ans par la bureaucratie stalinienne était, comme théorie, un matérialisme vulgaire, mécaniste et primitif ; comme politique, l'opportunisme au sens le plus large, passant suivant les circonstances de l'aventurisme extrême à la collaboration étroite avec la bourgeoisie. Dans les deux cas, l'analyse dialectique ou simplement le raisonnement étaient remplacés par la répétition scolaire de formules et de citations apprises par cœur, dont on sortait tel ou tel échantillon d'après les besoins du moment. »¹⁴⁰

Un tel discours – dogmatisant, fermé, répétitif –, orienté contre la société sera l'assise fondamentale de la domination étatique et de sa tentative de liquidation de la pluralité.

L'État contre la pluralité

Par l'analyse intégrée de la pensée proudhonienne et des apports théoriques de Rancière et d'Abensour, on constate une tendance lourde de l'État à se positionner contre ses propres attaches tout en se retournant contre la société dans une tentative de s'auto-édifier dans une figure faite d'autonomie, de puissance et, d'une certaine manière, de vérité. Si les origines sociales de tout État

¹³⁹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 61.

¹⁴⁰ CASTORIADIS, *op. cit.*, 1973 (2), p. 190.

forçaient, en son sein même, une reconnaissance relative de la pluralité¹⁴¹, la rupture entre l'État et ses origines œuvre à effacer toute forme de constitution plurielle du corps étatique – et par extension du corps politique – au profit de l'image de l'Un. S'il fallait situer, au plan théorique, le moment durant lequel l'image de l'Un triomphe sur la pluralité, ce serait effectivement lors de la construction d'un État qui se prétend autonome, transcendant et éternel. L'État, image de l'Un, attaque la pluralité en bloquant le libre développement des relations d'altérité. On trouve ici l'un des fondements de l'antiétatisme proudhonien que nous désirons étudier pour comprendre pourquoi le peuple, lorsqu'il « [...] renverse une royauté, tout aussitôt il la remplace par une dictature. »¹⁴²

Avant de détailler comment s'érige ce culte de l'Un, il nous apparaît essentiel de glisser un mot sur son adversaire, ou plutôt son contraire, la pluralité¹⁴³. Ce que l'on remarque rapidement est pour nous l'un de ces paradoxes de la vie politique qui, en même temps qu'il permet d'apprécier la richesse et l'ambivalence de cette vie, nous scie littéralement les jambes : l'unique moteur dynamique d'un État désireux de laisser s'épanouir un vivre ensemble minimalement démocratique est la pluralité ; toutefois, cette pluralité se révèle en même temps être la principale cible de la répression étatique :

« La société seule, la masse pénétrée d'intelligence, peut se révolutionner elle-même, parce que seule elle peut déployer rationnellement sa spontanéité, analyser, expliquer le mystère de sa destinée et de son origine, changer sa foi et sa philosophie ; parce qu'elle seule, enfin, elle est capable de lutter contre son auteur, et de produire son fruit. Les gouvernements sont les fléaux de Dieu, établis pour *discipliner* le monde ; et vous voulez qu'ils

¹⁴¹ Bien que cette reconnaissance de la pluralité se soit plus souvent qu'autrement limitée à une inclusion de la diversité de la classe dominante dans l'institution étatique ; le peuple, dans sa diversité, étant toujours laissé à l'extérieur.

¹⁴² PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idées révolutionnaires*, Paris, Éditions Tops/ H. Trinquier, 1996, p. 50.

¹⁴³ Il est à noter que la première section du prochain chapitre sera consacrée précisément à voir en détail la force sociale dynamique que constitue la pluralité. À cette occasion, nous établirons certaines connexions entre d'une part le principe de pluralité et d'autre part le principe démocratique.

se détruisent eux-mêmes, qu'ils créent la liberté, qu'ils fassent des révolutions. »¹⁴⁴

La pluralité, en définitive, se trouve à être la force énergique qui, de par la mise en branle d'actions de concert indéterminées, nourrit l'État en lui permettant de développer sa légitimation démocratique et de se mouvoir dans « l'espace intermédiaire propre à la politique. »¹⁴⁵ Cet espace intermédiaire, chez Proudhon, consiste précisément au jeu de l'équilibration sériel des antinomies établissant un ordre pluriel – en opposition à un ordre indivis.

Notre paradoxe prend alors tout son sens. Bien au-delà des préoccupations entourant la nature de nos États modernes, on commence à discerner une rupture radicale entre la notion d'État et celle de démocratie. La pluralité, matière démocratique par excellence, ne parvient pas à s'exprimer lorsqu'elle est prise au piège à l'intérieur d'un carcan étatique qui est justement orienté vers la répression de la démocratie¹⁴⁶. Pour se révéler librement dans toute l'étendue de sa force et de sa vitalité, la pluralité doit trouver d'autres voies que celles qui sont préalablement tracées si elle veut parvenir à respirer l'air vif de la liberté que sa propre bureaucratisation raréfie.

Il y a donc, chez Proudhon, opposition entre pluralité et État. La pluralité fournit sa diversité, son intelligence, son expérience, son savoir, sa volonté, ses espoirs, etc. ; à un État qui au final ne fait que récolter les fruits de la légitimation

¹⁴⁴ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 39.

¹⁴⁵ ARENDT, *op. cit.*, 1995, p. 34.

¹⁴⁶ Du point de vue de l'oligarchie, la haine de la démocratie n'est pas tant développée contre les institutions démocratiques, mais contre le peuple : « C'est du peuple et de ses mœurs qu'ils [les oligarques] se plaignent, non des institutions de son pouvoir. [...] Le double discours sur la démocratie n'est certes pas neuf. Nous avons été habitués à entendre que la démocratie était le pire des gouvernements à l'exception de tous les autres. Mais le nouveau sentiment antidémocratique donne de la formule une version plus troublante. Le gouvernement démocratique, nous dit-il, est mauvais quand il se laisse corrompre par la société démocratique qui veut que tous soient égaux et toutes les différences respectées. Il est bon, en revanche, quand il rappelle les individus avachis de la société démocratique à l'énergie de la guerre défendant les valeurs de la civilisation qui sont celles de la lutte des civilisations. La nouvelle haine de la démocratie peut alors se résumer en une thèse simple : il n'y a qu'une seule bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la civilisation démocratique. » Dans : RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, pp. 9 et 10.

démocratique au moyen d'élections qui ne sont que « l'expression d'un consentement qu'un pouvoir supérieur demande et qui n'est vraiment tel qu'à être unanime. »¹⁴⁷ C'est par la mise en mouvement, par la contribution de la pluralité qu'un projet démocratique réussit à s'incarner dans l'État en lui donnant un sens radicalement nouveau et devant trancher avec l'époque précédente. Cependant, ce sens nouveau ne semble pas suffisant pour empêcher le déploiement du penchant unitaire qui vient saper toute forme de configuration étatique égalitaire par le triomphe de la « constitution politique », de son principe autoritaire et de ses formes, soit « [...] la Centralisation administrative, la Hiérarchie judiciaire, la Représentation de la souveraineté par l'Élection, etc. »¹⁴⁸ Pour Proudhon, un système démocratique n'est pas nécessairement synonyme du respect du pluriel :

« Le peuple, par le fait même de son infériorité et de sa détresse, formera toujours l'armée de la liberté et du progrès ; le travail est républicain par nature : le contraire impliquerait contradiction. Mais, en raison de son ignorance, de la primitivité de ses instincts, de la violence de ses besoins, de l'impatience de ses désirs, le peuple incline aux formes sommaires de l'autorité. Ce qu'il cherche, ce ne sont point les garanties légales, dont il n'a aucune idée et ne conçoit pas la puissance ; ce n'est point une combinaison de rouages, une pondération de forces, dont pour lui-même il n'a que faire : c'est un chef à la parole duquel il se fie, dont les intentions lui soient connues, et qui se dévoue à ses intérêts. À ce chef il donne une autorité sans limites, un pouvoir irrépessible. »¹⁴⁹

Qu'en est-il alors de ce développement unitaire, de ce rêve de l'Un qui, semble-t-il, se cache dans les méandres et les détours de la pensée du peuple telle qu'elle s'est constituée sous les régimes d'oppression, et au cœur de la pensée de l'État, qu'il soit démocratique ou non ? À mesure qu'il s'autonomise, qu'il se coupe de ses bases pour effectuer un vol plané à une hauteur le rendant inaccessible – ce qui, soit dit en passant, lui donne la forme de la transcendance –, l'État érige un voile idéologique autour de sa propre institutionnalisation qui se structure sous le signe de l'Un. Cette forme tend également à se développer en

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁸ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 173.

¹⁴⁹ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 83-84.

s'associant à un référent communautaire fort asséchant la richesse de la pluralité sociale, et ce, même lorsque cette idée de communauté est mobilisée par la gauche : « [...] l'utopie communiste, sortie de la donnée économique de l'État, est la contre-épreuve de la routine égoïste et propriétaire ! [...] la communauté touche à l'égoïsme [...]. »¹⁵⁰ La communauté, mobilisée comme un tout, n'est qu'une autre image de l'Un unitaire et uniformisant ne laissant place qu'aux intérêts privés de l'individu coupé de ses pairs. Nous trouvons donc trois sources venant imposer la victoire de l'Un sur le pluriel : le processus menant à son institutionnalisation hiérarchique, la projection sur la société de l'idée de communauté et la recherche populaire de l'unité.

D'abord, tentons une définition de ce nous entendons par cet Un. Il n'est pas, bien évidemment, une réalité tangible que l'on peu pointé, touché. L'unité du social – unité qui selon notre point de vue ne peut être qu'imaginaire –, n'a pas d'existence qui lui est propre, elle est toujours représentation, incarnation ou idéalisation prenant forme dans une institution – l'État – comme « totalité organique » : « L'État est sujet ; c'est en tant que tel que l'État est pensé comme activité pure, comme Esprit, comme totalité intégratrice, comme réduction de l'extériorité, comme visée de la coïncidence à soi, comme lieu où s'effectue et s'accomplit le retour de l'esprit chez soi. »¹⁵¹ En bref, l'Un est une figure d'un Tout rendant impossible une pensée de sa propre extériorité.

Contrairement à la pluralité à qui il est impossible d'associer une « volonté » spécifique, étant traversée par un ensemble de mouvements directionnels divergents et contradictoires, le culte de l'Un désire imposer sa volonté absolutiste qui vise à régir l'ensemble de la vie en société et à combler les attentes des membres d'une communauté. Le tout unitaire qu'est appelé à devenir l'État doit compter sur son auto-représentation, sur sa propre puissance pour suffire à sa légitimation : « [...] les États ne pouvaient et ne peuvent trouver

¹⁵⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 260 et 263.

¹⁵¹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 63.

d'autre terrain d'entente que dans l'asservissement concerté des masses populaires qui forment la base et le but commun de leur existence. »¹⁵² Donc, exit les fondements démocratiques, populaires ou autres ; l'État ne comprend que sa propre force et désire tirer sa vitalité que de son unique existence, et ce, malgré le fait qu'il arrive à incarner un désir d'unité propre au peuple. La volonté absolutiste de l'État dépasse la simple configuration idéologique d'un discours auto-justificateur, elle tâche de restreindre la liberté des groupes-classes échappant à son contrôle en opérant un « rabattement sur un seul plan du politique, du sociologique et de l'économique [...]. »¹⁵³ La nature absolutiste – dogmatique – de l'institution étatique réside précisément dans sa propension, par l'articulation du discours visant à légitimer sa propre existence, à disqualifier tout discours « autre » ou à le disqualifier en l'associant à un particularisme corporatiste – donc anti-unitaire. En se posant comme l'absolu référent de la volonté collective et comme le dépositaire éternel de l'autorité légitime, l'absolutisme étatique refuse toute forme d'extériorité et se voit comme l'Agent suprême, tout aussi inéchangeable, inébranlable, que tout puissant. Donc, en plus de s'instituer de haut en bas en s'appuyant sur une idée forte de la communauté, l'Un participe activement à la disqualification des autres formes de discours de légitimité.

Le corolaire de cet absolutisme qui accompagne l'essor de l'État démocratique moderne est le développement d'une idée de l'unité reposant sur une division de surface : le suffrage universel.

« Le suffrage universel, disions-nous, est une sorte de théorie atomistique par laquelle le législateur, [...] invite les citoyens à exprimer leur opinion tête, *viritim*, absolument comme le philosophe épicurien explique la pensée, la volonté, l'intelligence, par des combinaisons d'atomes. Comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages pouvait jamais sortir l'idée générale, l'idée du Peuple ! »¹⁵⁴

¹⁵² BAKOUNINE, Michel, *Étatisme et Anarchie*, Paris, Trinquier, 2003, p. 203.

¹⁵³ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, p. 27.

¹⁵⁴ PROUDHON, *op. cit.*, 1996, p. 44.

Il est possible ici de rétorquer à Proudhon qu'il utilise lui-même une image de l'Un pour élaborer sa critique du suffrage universel. L'Un-peuple pose en fait un problème essentiellement dû à la confusion des mots employés par Proudhon. Dans l'esprit proudhonien, l'unité populaire ne saurait se limiter à une simple addition de votes puisqu'elle est le résultat de l'organisation concertée et démocratique de la vie économique-politique. La fédération, comme nous le verrons au prochain chapitre, utilise donc une forme de l'Un – et réhabilite même l'État – mais en la faisant reposer sur la fragmentation constitutive du corps politique.

Le dogmatisme légitimateur des États modernes ne pourrait s'articuler uniquement autour d'un fantasme de l'Un portée à son paroxysme, la modernité ayant été marquée par l'apparition d'un type d'État particulier¹⁵⁵, mais également par l'éclatement au grand jour – par le truchement de l'apparition du prolétariat sur la scène politique et par l'élargissement qui s'en suivit de l'idéal démocratique – de conflits fondamentaux au sein de la société. Pour parvenir, dans ce contexte, à voir se constituer un échafaudage dogmatique devant justement libérer l'État moderne de la démocratie, l'utilisation du paravent électoral est des plus utiles. L'élection neutralise la pluralité en la pacifiant et en la coupant de toute configuration extra-institutionnelle. Loin d'être une manière de laisser s'exprimer la pluralité, le recours au suffrage est bien plus une voie vidant les rapports sociaux antagonistes de leur contenu conflictuel. Au final, l'élection laisse libre jeu à la gestion étatico-oligarchique du politique :

« L'autorité de nos gouvernements est alors prise entre deux systèmes de raisons opposés ; elle est légitimée d'un côté par la vertu du choix

¹⁵⁵ Ce type d'État s'appuyant à la fois sur le centralisme bureaucratique des États monarchiques tout en étant « relativement » redevable envers la population. Bien sûr, les expériences totalitaires du 20^e siècle tendent à démontrer le contraire, c'est-à-dire que l'État moderne peut très bien se dispenser de légitimité démocratique. Toutefois, même le III^e Reich et l'URSS de Staline devaient compter sur un large soutien des masses pour maintenir leur légitimité : « L'accession de Hitler au pouvoir fut légale selon la règle de la majorité, et ni lui ni Staline n'auraient pu maintenir leur autorité sur de vastes populations, survivre à de nombreuses crises intérieures et extérieures, et braver les dangers multiples d'implacables luttes intestines, s'ils n'avaient bénéficié de la confiance des masses. » Dans : ARENDT, *op. cit.*, 1972, p. 28.

populaire ; de l'autre, par leur capacité [aux oligarques] de choisir les bonnes solutions aux problèmes de la société. [...] Le temps n'est donc plus où la division du peuple était active et la science assez modeste pour que les principes opposés maintiennent leur coexistence. L'alliance oligarchique de la richesse et de la science réclame aujourd'hui tout le pouvoir et elle exclut que le peuple puisse encore se diviser et se démultiplier. »¹⁵⁶

En fait, et pour revenir plus directement à l'analyse des positions proudhoniennes, l'égalité démocratique véhiculé par l'État n'est en rien l'idéal égalitaire qui sert « d'Étoile du Nord » à bon nombre de socialistes. L'État moderne propose une égalité de nivellement, une égalité répressive reposant sur l'équilibre des consensus propre aux classes oligarchiques avec le conformisme de masse propre aux sociétés de consommation démocratique. L'égalitarisme étatique à la sauce démocratique n'est pas une reconnaissance de la force dynamique que constitue la pluralité, mais plutôt la manifestation du désir d'en contrôler tout débordement par un solide encadrement institutionnel.

L'Un, qui se nourrit de la pluralité pour nous la resservir amoindrie lors des rendez-vous électoraux, ne peut faire autrement que de transformer l'État en un organe figé dans lequel on tente désespérément de bloquer toute forme de mouvement imprévu ou non normé. À terme, plus aucune forme de confrontation dialectique n'est possible, l'État établissant d'en haut l'attribution des rôles et des fonctions de tout ce qui doit se soumettre à son autorité. L'État, monstre absolutiste, est l'aboutissement d'une synthèse qui, une fois qu'elle s'identifie entièrement au pouvoir, refuse de laisser se développer toute antithèse. En ce sens, l'État, démocratique ou non, est réactionnaire¹⁵⁷. L'État aplanit le social, en restreint la capacité à l'action et transforme la reconnaissance de la pluralité en phrase creuse.

¹⁵⁶ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, pp 86-87.

¹⁵⁷ On accole ici l'un à l'autre les termes État et réaction, non pas pour présenter une image figée de l'histoire humaine, mais plutôt pour démontrer qu'au travers de cette histoire, l'État occupa toujours le pôle de l'autorité travaillant nier l'existence de la liberté – soit par la répression directe ou en vidant la liberté de son contenu (élection).

Pour Proudhon, comme nous l'avons vu lors du chapitre précédent, l'ennemi ultime qui bloque l'émancipation du genre humain est l'absolutisme. L'idée d'absolu, que le philosophe de Besançon associe à l'image divine pour en clarifier l'utilisation et en personnifier l'image, s'incarne également dans la notion d'État par le déploiement du culte étatique. Souvenons-nous que pour Proudhon, le couple antinomique liberté-autorité est l'élément central autour duquel se déroule toute confrontation dialectique. Ainsi, l'État, associé à l'absolutisme, occupe le pôle positif, affirmatif, devant être infirmé par sa négation, la pluralité. L'État est cet autre visage de l'absolu venant compléter celle portée par Dieu : Dieu est l'absolu céleste tandis que l'État est l'absolu incarné, terrestre. De là, l'État tente de rejoindre Dieu dans son ciel pour, tout comme Lui, se détacher des choses du monde qu'il doit gouverner.

L'antiétatisme proudhonien trouve son sens moins dans une opposition classique au concept même d'État, mais dans le prolongement de sa perspective théorique anti-dogmatique. Son opposition vis-à-vis de l'État est d'abord et avant tout dicté par son refus d'accepter tout cadre dogmatique et, en ce sens, l'État chez Proudhon n'est autre chose que le dogme qui prend chair « par l'absorption de la personnalité et [de] l'initiative individuelle. »¹⁵⁸ En s'institutionnalisant, le dogmatisme tend à progressivement se dérober au regard critique puisqu'il en vient à se fondre complètement avec l'État lui-même. Un double effet d'occultation se met en branle : l'État masque ses origines sociales en ayant recours au dogmatisme et l'appareil dogmatique devient de moins en moins perceptible au fur et à mesure de son incorporation au sein des instances étatiques. Le résultat combiné de ces deux tendances se renforçant mutuellement est 1) la déification de l'État au moyen d'une structure dogmatique particulière et 2) la dissimulation du lien unissant la force instituante de l'État (le peuple) et l'État lui-même. Ces deux tendances aboutissent à ce que Marx, dans sa lecture critique d'Hegel, nomme la pensée bureaucratique :

¹⁵⁸ PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 278.

« En effet, la *Philosophie du droit de Hegel*, son appareil conceptuel révèle une représentation bureaucratique du monde et de la totalité sociale qui considère l'État comme une entité séparée, autonome et qui lui accorde, en conséquence, le privilège exorbitant d'être le seul agent, le lieu unique de l'activité dans la société. »¹⁵⁹

Au final de ce double processus ne reste que l'État, unique représentation de la puissance du social, qui s'est libéré de la société et qui, dès lors, se retourne contre la pluralité pour mieux imposer son projet unitaire¹⁶⁰. Dans la relation rompue entre instituant et institué, le peuple se retrouve face à un État autonome et autoritaire qui n'accepte ni critique ni discussion sur ses propres fondements, mais qui, et là est l'essentiel, refuse et empêche de penser toute autre forme d'organisation politique. Sous le régime étatique, il n'y a de place que pour l'Un dans la solitude de sa puissance. L'État, c'est la société des atomes, la société des esseulés.

L'État contre l'égalité

Le dernier élément qui fonde l'antiétatisme proudhonien est la guerre menée par l'État contre l'égalité. L'État est contre l'égalité puisqu'il s'oppose à la reconnaissance égalitaire des humains par son travail de hiérarchisation-distinction entre les individus d'une même société et par le développement d'un élitisme gouvernemental se retournant contre la démocratie. Chez Proudhon, la reconnaissance de la nécessité d'un lieu devant permettre le dialogue collectif et permettre à la communauté d'avoir une conscience claire d'elle-même ne doit en aucun cas servir de prétexte à la mise en place d'une structuration sociale inégalitaire fondée sur une « concentration hiérarchique »¹⁶¹ :

¹⁵⁹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 81.

¹⁶⁰ Fait intéressant, ce projet unitaire que l'on retrouve dans une certaine tradition socialiste est souvent masqué sous le terme d'« appropriation sociale » envisagée « comme une étatisation, avec des conséquences autoritaires. » Dans : CORCUFF, Philippe, *La question individualiste : Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne, Le bord de l'eau, 2003, p. 55.

¹⁶¹ Se concentre précisément ici tout l'aspect intéressant de la réflexion proudhonienne sur le fédéralisme comme système qui justement se fonde sur la neutralisation des effets unitaires de ce lieu du commun qu'est l'État.

« Cette "concentration hiérarchique" – en constituant "un centre" de la puissance sociale, artificiellement "placé au-dessus du peuple" détenteur réel de cette puissance sociale – conduit à une contradiction. C'est un centre excentrique à sa circonférence. Si bien que la centralisation abstraite identifiée à cette concentration excentrique "n'est plus centralisation mais despotisme". »¹⁶²

Avant de procéder à une analyse plus complète des gestes posés contre l'égalité par l'État, voyons rapidement sur quoi Proudhon fonde sa pensée concernant l'absolutisme égalitaire.

Le terme peut surprendre. Proudhon, qui écrivit sa vie durant pour dénoncer tout principe absolutiste, fonde au final sa pensée sur un Absolu ? Bien que ce constat vienne complexifier notre utilisation de l'anti-dogmatisme proudhonien, il serait malhonnête de l'écarter. Ainsi Proudhon conserva à la base même de toutes ses pensées, un référent absolutiste, l'égalité :

« Pour ce nouveau personnage [la sociologie proudhonienne], la "loi d'égalité" et son corolaire immédiat, l'impossibilité de la propriété, découlent de la compréhension des forces et des activités humaines, de leur combinaison, de leur conspiration en quelque sorte organique dans le *tout social*. La condition de l'homme lui [Proudhon] paraît, en effet, très différente selon qu'il se trouve en société ou à l'état d'isolement. Si vous considérez les hommes séparément, à l'état de nature, l'inégalité et la propriété seront leur loi ; mais mettez-les en société, l'égalité devra régner. »¹⁶³

Proudhon lui-même, nous dit Hauptmann, éclaire sa pensée dans ses cahiers personnels : « Le but de la société est l'égalité. Isolement, sauvagerie, barbarie, propriété, égoïsme, termes identiques. Société, civilisation, association, Justice, égalité, amour, charité, termes encore identiques. La propriété est dans la nature sauvage. L'Égalité est dans la nature civilisée. »¹⁶⁴ Ce n'est pas une grande surprise finalement, l'appel à l'égalité étant le fondement des multiples échafaudages théorico-critiques que Proudhon développa durant sa vie. D'abord le

¹⁶² BANCAL, *op. cit.*, 1970 (1), p. 218.

¹⁶³ HAUBTMANN, *op. cit.*, p. 314.

¹⁶⁴ *Idem.*

jeune Proudhon qui affirmait contre la propriété capitaliste qu'elle était impossible puisque contraire à l'égalité¹⁶⁵ ; ensuite le Proudhon mature qui, discourant sur la répartition des ressources, maintenait le cap : « Là où la terre ne manque à personne, là où chacun peut en trouver gratuitement à sa convenance, j'admets le droit exclusif du premier occupant ; mais je ne l'admets qu'à titre provisoire. Dès que les conditions sont changées, je n'admets plus que l'égalité du partage. »¹⁶⁶ Il n'est pas question ici d'étudier les contradictions entre d'une part l'anti-dogmatisme proudhonien et d'autre part sa référence constante à l'égalité en termes d'absolue incarnation de la justice. Limitons nous à dire que pour Proudhon, la reconnaissance d'un absolutisme égalitaire correspond à l'exact opposé de la soumission à un absolutisme aliénant puisqu'elle est le cadre général devant permettre l'expression du « principe de liberté »¹⁶⁷ étudié au chapitre précédent. Chez notre auteur, l'acceptation de l'égalité comme ultime référent d'une validité libertaire sous-entend une acceptation concomitante de son caractère immanent, donc spontané, indéterminé, et pluriel : « Ainsi pourrait-on dire, en interprétant fidèlement la pensée proudhonienne que [...] la psyché humaine va de l'*Un indivis* [...] à l'*Un divisé* [...] pour accéder enfin à l'*unité pluraliste*. »¹⁶⁸ En suivant l'analyse qu'en fait Jean Bancal, on constate que chez Proudhon c'est par le jeu des antagonistes que se manifeste et se garantit le pluralisme constitutif du social ainsi que l'égalité.

L'égalité est à la fois absolue justice, orientation libertaire de l'équilibre des antinomies et juste répartition des produits du travail. Ainsi, tout mouvement ou toute action allant à l'encontre de l'égalité devient l'avatar du mal, de l'exploitation et de la domination. Proudhon rejette l'État qui, dans sa configuration traditionnelle, a tout les traits d'une entreprise orientée contre l'égalité.

¹⁶⁵ Voir la *Dixième proposition*, dans PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (2), pp. 202-203.

¹⁶⁶ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (3), p. 48.

¹⁶⁷ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 45-46.

¹⁶⁸ BANCAL, *op. cit.*, 1972 (2), p. 188.

Ce refus se fonde d'abord sur une critique de l'action anti-égalitaire de l'État qui, chez Proudhon, n'est pas perçu comme une institution devant peser et balancer les intérêts divergents qui animent les conflits sociaux, mais bien comme un appareil sous contrôle de la classe dominante :

« L'expérience montre, en effet, que partout et toujours le Gouvernement, quelque populaire qu'il ait été à son origine, s'est rangé du côté de la classe la plus éclairée et la plus riche contre la plus pauvre et la plus nombreuse; qu'après s'être montré quelques temps libéral, il est devenu peu à peu exceptionnel, exclusif; enfin, qu'au lieu de soutenir la liberté et l'égalité entre tous, il a travaillé obstinément à les détruire, en vertu de son inclinaison naturelle au privilège ».¹⁶⁹

Un combat pour l'égalité est donc forcé d'entrer en confrontation directe avec l'État, ce dernier étant à l'exact opposé de l'idéal égalitaire. Toutefois, la critique « égalitaire » de l'État par Proudhon va bien au-delà de la stricte opposition à une forme d'organisation étatique propre à la classe dominante. L'État, instance sociale organisée selon des bases inégalitaires, travaille activement à protéger et à renforcer les strates hiérarchiques présentes dans la société. Plus encore, l'État, et cela peu importe la classe qui le domine et le contrôle, utilise la « voie hiérarchique » pour relayer son autorité sur la société et ainsi parvenir à imposer sa volonté au corps social, le tout indépendamment du caractère de classe spécifique de l'institution. L'État ne se contente pas d'être le chien de garde de la bourgeoisie, mais devient de lui-même un créateur de lieux de pouvoir asociaux et anti-démocratiques. Proudhon, avec son ton pamphlétaire de 1848, explique ainsi la déroute d'un gouvernement révolutionnaire :

« Pour organiser l'avenir, règle générale et constatée par l'expérience, les réformateurs commencent donc toujours par regarder le passé. De là, la contradiction qui se découvre perpétuellement dans leurs actes; de là aussi l'immense danger des révolutions. Ainsi, le jour où le Peuple renverse une royauté, tout aussitôt il la remplace par une dictature. Il y a là tout à la fois souvenir, souvenir déduit de plus en plus loin que la royauté renversée; et

¹⁶⁹ PROUDHON, *op. cit.*, 2000, p. 128.

contradiction, puisque c'est l'absolutisme pris pour sauvegarde contre l'absolutisme. »¹⁷⁰

Ici, la corrélation entre l'héritage proudhonien et les travaux actuels de Miguel Abensour est évidente. Principalement dans son livre *La démocratie contre l'État*, Abensour développe une pensée qui met en opposition directe la reconnaissance de l'égalité et la protection du régime étatique. L'État n'a pas comme fonction la représentation des différents intérêts qui traversent le corps communautaire puisqu'il devient, du moment de son institution, un élément extra-social se positionnant dans un rapport de domination envers la société : « L'État est posé comme un être infini, comme une totalité, comme une activité pure, comme autodétermination, bref comme doté de tous les attributs de la divinité. »¹⁷¹ Il y a donc une scission profonde entre la volonté populaire, ou plutôt les volontés populaires, et l'action étatique.

Plus important pour nous à ce stade-ci est la distinction qu'opère l'État entre gouvernants et gouvernés. Nous l'avons vu, l'action étatique, de par sa propre initiative, établit des séparations hiérarchiques au sein de la société afin de parvenir à y maintenir son emprise. Sans nous étendre sur la légitimation de l'autorité qu'une telle distinction institue, remarquons que la séparation de la société en deux classes, l'une apte à gouverner et l'autre qui ne l'est pas, vient nier toute forme d'égalité effective pour l'ensemble du genre humain tout en rendant le développement d'une société autogestionnaire presque impossible. Uniquement la reconnaissance de l'égalité de tous peut permettre au pluralisme social de devenir « pratique sociale, pratique morale, pratique révolutionnaire. »¹⁷² Hors de cette reconnaissance, il n'y a « pas de promotion véritable, pas de démocratie des consciences et des intelligences, pas de capacité effective – [mais] des droits sans exercice, des fictions sans fonctions et des tentatives autogestionnaires se

¹⁷⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1996, p. 50. Toujours au sujet du gouvernement révolutionnaire de 1848, Proudhon en ajoute : « C'est la démocratie doctrinaire qui règne et qui gouverne. Nous avons toujours pensé que le prolétariat devait s'émanciper sans le secours du gouvernement : le gouvernement, depuis le 16 avril, pense de même. », *Ibid.*, p. 39.

¹⁷¹ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 51.

¹⁷² BANCAL, *op. cit.*, 1970 (2), p. 60.

spasme en désordres et avortant en autocratie. »¹⁷³ Cette distinction entre deux classes mène à une catégorisation des individus, ceux qui ont titre à gouverner et ceux qui ne l'ont pas. Les premiers sont issus d'une élite savante se plaignant « du peuple et de ses mœurs »¹⁷⁴; tandis que les seconds sont amalgamés par l'image de la plèbe « démocratique » dans laquelle règne les « désirs illimités des individus. »¹⁷⁵ L'idéal démocratique-égalitaire, au fur et à mesure que cette distinction s'installe et s'enracine dans la « normalité », se voit limiter dans sa portée et dans son élan subversif. En fait la pratique démocratique vient à se limiter au strict vote, à une action simple et unique requérant un minimum d'implication des citoyens, les enfermant dans leurs « intérêts privés » et menant à « l'indifférence du prolétaire ! »¹⁷⁶ Cette restriction, cette limitation du geste démocratique va de pair avec une délégation accrue des pouvoirs des citoyens vers leurs représentants, qui, eux-mêmes, n'accordent plus d'importance à la nature du mandat qui leur est confié. La représentation démocratique n'est pas au final « une forme d'adaptation de la démocratie au temps modernes et aux vastes espaces », mais bien, et de plein droit, « une forme oligarchique, une représentation des minorités qui ont titres à s'occuper des affaires communes. »¹⁷⁷

La possibilité du vote étant également répartie entre les membres de la communauté, c'est au niveau de l'aptitude au gouvernement que s'effectue la séparation entre le peuple et les oligarques. L'élite gouvernementale, minorité au sein d'une minorité plus vaste des détenteurs du titre à gouverner¹⁷⁸, ne voit plus dans le principe électif qu'une source de légitimation de son pouvoir et non un mandat de représentation. Si égalité et État sont deux « phénomènes » irréconciliables, de par leur opposition fondamentale, Rancière démontre

¹⁷³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁴ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, p. 8.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁶ PROUDHON, *op. cit.*, 1996, p. 52.

¹⁷⁷ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, p. 60.

¹⁷⁸ Tous ne peuvent, *a priori*, prétendre au gouvernement. Avant même le moment électoral, un premier « triage » s'opère. Ainsi, pour entrer de plein droit dans l'élite gouvernementale, il faut d'emblée faire partie d'une élite jugée respectable : hommes d'affaires, représentants des professions libérales, intellectuels, etc.

clairement qu'une haine de la démocratie finit par se développer parmi les élites « démocratiquement » désignées. Ces dernières finissent par désirer « gouverner sans le peuple, c'est-à-dire sans division du peuple. »¹⁷⁹ L'État cherche à « créer » de l'unité au détriment de la société et de la pluralité, mais il cherche également à établir sa puissance unitaire contre l'égalité en masquant qu'il est une puissance instituée séparée du social. Il existe donc une opposition entre deux conceptions de la démocratie : la première propre aux élites consiste en une démocratie formelle qui se croit investie du droit de gouverner la plèbe et une seconde, propre au peuple, qui se dirige exactement contre les élites démocratiques pour en révéler le caractère inégalitaire et anti-démocratique. Cette division entre gouvernants et gouvernés naît du conflit que se livrent l'élite et le peuple pour la partage de la chose publique :

« La question commence en toute cité avec l'existence de la masse des *aporoï*, de ceux qui n'ont pas les moyens, et du petit nombre des *euporoï*, de ceux qui les ont. [...] Ainsi riches et pauvres prennent-ils constamment la chose commune, la chose du milieu, dans la tenaille du gain et des honneurs, des intérêts matériels et des investissements imaginaires. »¹⁸⁰

Cette division, ce conflit entre deux conceptions de la démocratie et de sa portée, permet le développement d'une haine de la démocratie chez les élites. Le peuple, tant comme acteur que comme votant, devient un obstacle à la gestion autonome de l'État par ses « détenteurs légitimes » – bureaucrates, coordonateurs, élus. Le peuple n'est plus le moteur dynamique de la démocratie, il en devient son visage sombre, archaïque, irrationnel ; inapte à être autre chose « que le règne du consommateur narcissique variant ses choix électoraux comme ses plaisirs intimes. »¹⁸¹ L'État, qui s'institue contre la société et la pluralité, termine son revirement anti-démocratique en reniant l'égalité des membres de la communauté politique.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 88.

¹⁸⁰ RANCIÈRE, *op. cit.*, 1998, p. 28.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 30.

État et sur-signification : un pont de l'antiétatisme au fédéralisme libertaire

Nous venons de le voir, État, démocratie et égalité ne font pas nécessairement bon ménage. Loin d'être ce lieu où s'incarne la conscience d'un peuple, l'État apparaît à notre lecture dans sa dimension autoritaire et dogmatique comme le meilleur garant du privilège et de l'inégalité. Quelque lucide qu'elle nous apparaisse, cette lecture critique porte pourtant son lot de problèmes. Parmi ceux-ci, on constate aisément une forme toute proudhonienne – mais au combien paradoxale lorsque mise en contact avec les pensées d'Arendt, d'Abensour et de Rancière – de disqualification du politique qui renvoie dans l'ordre de la domination toute institutionnalisation d'une « conscience collective ». En fait, le cadre théorique qui sous-tend notre travail se trouve assailli par une double paralysie : soit le rabaissement proudhonien du politique et l'enfermement de toute pensée de la démocratie « véritable » dans un moment purement critique (Rancière – Abensour). Le prochain chapitre tentera de surmonter ces écueils par la présentation d'une perspective insurgeante de la démocratie mise en lien avec le fédéralisme libertaire développé par Proudhon. Pour l'instant, contentons-nous de terminer notre présentation de l'antiétatisme proudhonien par l'étude de la sur-signification étatique. Il s'agit surtout ici de préparer une transition qui nous mènera de l'anti-dogmatisme et du rejet radical de l'État à la construction théorique de l'État fédératif.

État et sur-signification

L'État est la représentation d'une force qui dépasse de loin le cadre strict de son organisation et de sa bureaucratie en raison de la concordance de son développement avec une idée ou un principe qui le dépasse¹⁸². Abensour désigne

¹⁸² Nous référons ici à la thèse proudhonienne voulant que l'État, dans sa constitution et sa « vie organique », dépende d'un principe organisateur. Ainsi, les États soumis au principe d'autorité se développeront vers une forme soit monarchique, patriarcale, panarchique ou communiste ; tandis

cette « plus-value » sur-signification, soit l'ajout de sens propulsé dans l'État par l'amalgame entre principe instigateur, conscience collective et instance étatique ; ainsi, « l'intentionnalité même qui le constitue [l'État] est en proie à une *sur-signification*, comme s'il était hanté par un horizon insoupçonné se situant au-delà de l'État. »¹⁸³ En d'autres mots, il s'agit de « reconnaître que l'État de par le rapport qu'il entretient à l'implicite porte en lui les horizons méta-éthiques de ses implications. »¹⁸⁴ Il ne s'agit toutefois pas d'un ajout de sens unitaire ou qui serait exempt des contradictions prévalant dans la sphère sociale puisque l'État, et encore plus particulièrement l'État moderne dans sa variante démocratique, porte en lui à la fois une conscience de l'élite et une conscience du peuple¹⁸⁵. Ces « consciences » qui donnent une âme à l'État sont les sources de la sur-signification étatique – ou des sur-significations – à la base même des conflits « pour » l'État, ces luttes pour le pouvoir et le contrôle de l'institution. Il y aurait donc concomitamment présence d'une tendance démocratique et d'une tendance opposée, oligarchique celle-là, au sein même de la sur-signification étatique¹⁸⁶.

Toutefois, ce qui nous intéresse ici est le lien entre la légitimité – l'âme – de l'État moderne et son association avec son « extériorité », la force du *dêmos* : « Dire que le point de gravité de l'État réside hors de lui-même indique plutôt qu'il faut rapporter l'État à ce mouvement qui l'excède, qui le met hors de ses gonds, à cette sur-signification qui le transit et dont le sujet réel n'est d'autre que la vie active du *dêmos*. »¹⁸⁷ La tendance oligarchique procède à sens inverse, cette dernière travaillant activement à la neutralisation, en la masquant, de la sur-signification unissant État et *dêmos*. Ce masque posé par les oligarques pour

que les États se constituant autour du principe de liberté se verront orientés soit vers la démocratie, soit vers l'anarchie. Voir : PROUDHON, *op. cit.*, 1999, chapitre 2, pp. 49-55.

¹⁸³ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 73.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ Ces tendances contradictoires expliquent au moins en partie pourquoi, depuis la Révolution française, l'État fut l'objet de conquête désiré tant du côté des révolutionnaires que du côté des forces de la réaction.

¹⁸⁶ Bien entendu, il est important de mentionner ici l'influence machiavélienne qui plane sur l'ensemble de notre démarche. Tant chez Proudhon qu'Arendt, Rancière et Abensour, on retrouve une forte influence du travail du secrétaire Florentin, notamment au niveau d'une définition du politique comme lieu d'opposition des différentes humeurs de la Cité.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 84.

couper toute association entre État et volonté d'émancipation du plus grand nombre par leur prise en compte dans l'espace public peut prendre plusieurs formes. On peut penser rapidement à la technicisation du politique ou encore à sa spécialisation, deux formes qui éloignent le peuple d'une participation effective et « quotidienne » de tout centre décisionnel en raison de son ignorance ou de son incapacité supposée à agir rationnellement :

« L'ignorance reproché au peuple est simplement son manque de foi. De fait, la foi historique a changé de camp. Elle semble aujourd'hui l'apanage des gouvernants et de leurs experts. C'est qu'elle seconde leur compulsion la plus profonde, la compulsion naturelle au gouvernement oligarchique : la compulsion à se débarrasser du peuple et de la politique. En se déclarant simples gestionnaires des retombées locales de la nécessité historique mondiale, nos gouvernements s'appliquent à expulser le supplément démocratique. »¹⁸⁸

Dans cette optique, le pouvoir sur l'État et sur la société démocratique est laissé à une élite savante, issue de l'oligarchie, tandis que le peuple est gardé à l'extérieur du pouvoir parce que jugé irrationnel, destructeur ou, au mieux, incapable de dépasser ses points de vue subjectifs ou corporatistes¹⁸⁹. On se retrouve donc, en suivant la conscience oligarchique, avec un État démocratique incapable de « tolérer » la démocratie.

Revenons maintenant sur la « conscience » qui, fondamentalement, engendre l'État, soit celle de la démocratie. C'est le référent démocratique qui donne à l'État sa fonction d'incarner la conscience collective en tirant du peuple, du consentement populaire, à la fois son autorité et sa légitimité ; l'État politique « acquiert du même coup le statut de forme organisatrice par rapport aux autres sphères [du social] qui restent de simples moments particuliers. »¹⁹⁰ Un État n'est donc pas qu'une institution immanent du social ; ou plutôt il l'est, le demeure, tout en dépassant ce statut au fur et à mesure que se constitue et se reconnaît sa

¹⁸⁸ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2005, p. 89.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹⁰ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 111.

supériorité sur ses instituant. Tout comme la dialectique sérielle de Proudhon nous apprend à poser notre regard sur un monde mouvant dans lequel liberté et autorité s'équilibrent dans le jeu des contradictions antinomiques, la sur-signification de l'État nous force à constater la complexité du « phénomène étatique » pour en reconnaître les tensions constitutives. Proudhon lui-même, comme nous le verrons lors du prochain chapitre, utilise cette complexité dialectique pour comprendre ce qui, dans l'État, relève de la domination ou de l'émancipation.

Ce qu'Abensour nomme la sur-signification de l'État peut donc nous permettre, dans le prochain chapitre, de tracer certaines lignes d'un projet politique ayant intégré les notions proudhoniennes d'anti-dogmatisme et d'antiétatisme, mais qui ne désire pas rester prisonnier d'une posture strictement critique. La sur-signification nous permet de faire cela puisqu'elle révèle un paradoxe aux sources même de la légitimité étatique : l'État est à la fois un lieu dans lequel se crée une identité forte avec le peuple, mais cette association peuple-État participe, par effet d'idéalisation, à l'éloignement de toute forme d'influence populaire directe sur l'institution devenue inaccessible au commun des mortels. Nous verrons si l'État fédératif parvient à résoudre ce problème.

Conclusion

L'antiétatisme, chez Proudhon, se veut la suite logique de l'axe principal de sa pensée, l'anti-dogmatisme. Proudhon rejette l'État dans sa structuration absolutiste et antisociale. Il le rejette parce que l'État unitaire est le dogme incarné, dogme qui tend à écraser la pluralité constitutive du social tout en niant l'égalité des humains par la légitimation des privilèges et de la domination d'une élite sur les masses. En définitive, nous pouvons dire à la suite du philosophe de Besançon que l'État, tout comme Dieu d'ailleurs, c'est le mal.

Cela dit, ni l'anti-dogmatisme ni l'antiétatisme proudhonien n'apporte de réponses satisfaisantes concernant la question de l'organisation du vivre-ensemble. Dans la formulation d'un projet socialiste, se limiter à critiquer les dérives absolutistes et autoritaires de x, y ou z propositions de « réforme » du système sociopolitique ne peut constituer une position tenable bien longtemps. Voyons donc de quelle manière Proudhon, tout en continuant à la confronter aux pensées d'Abensour et de Rancière, tente de dépasser son propre moment critique.

Chapitre 3:

Le fédéralisme proudhonien

Les chapitres précédents établissent certaines des fondations que nous jugeons indispensables pour une reconfiguration de la pensée socialiste. Nous nous sommes d'abord penchés sur le rapport qu'une pensée de l'émancipation devait entretenir avec la notion de dogme afin de démontrer, au moins partiellement, que la rigidité et la fixité doctrinale, de rempart permettant de penser l'unité d'action en provenance d'une pluralité d'acteurs, se transforme en frein pour tout mouvement de libération. Ensuite, nous avons étudié l'antiétatisme proudhonien – en le confrontant aux concepts venant des travaux de Rancière et d'Abensour – afin de comprendre les interrelations que l'on retrouve chez Proudhon entre État, dogme et domination.

Pour situer la définition du fédéralisme proudhonien qui sera avancée dans les pages à venir, nous retiendrons trois principes de base à l'aune desquels les propositions proudhoniennes seront analysées : 1) le respect des autonomies individuelles et collectives, 2) l'établissement d'un horizon théorique qui bloque tout enfermement sur lui-même et 3) la concordance entre le projet proposé – le fédéralisme – et une conception du politique ouvert sur l'indétermination et le conflit.

Le fédéralisme libertaire, dans sa conception proudhonienne, sera donc abordé comme un projet politique positif¹⁹¹ s'orientant à la fois contre le dogme et l'État. Non pas que dogme et État soient complètement absent du système fédératif ; seulement, chaque fois que l'un ou l'autre est mobilisé, il l'est à titre de moment particulier toujours ouvert à son propre dépassement par la prise de conscience du « danger que court la raison des masses sous l'influence d'une

¹⁹¹ Nous ne prétendons pas ici offrir une perspective d'ensemble du fédéralisme proudhonien, mais bien d'analyser en quoi il répond aux impératives éthiques de l'anti-dogmatisme et de l'antiétatisme.

théorie destructive de toute individualité.»¹⁹² Mais avant de nous lancer dans cette présentation proprement dite, débutons par quelques remarques introductives autour de la « matière » que le fédéralisme libertaire se propose d'organiser : l'égalité, le peuple, la démocratie.

Dêmos et égalité

Proposer une voie pour un éventuel dépassement proudhonien de l'ordre sous l'emprise de l'Un demande, selon notre point de vue, d'avancer certaines remarques préalables inspirées du travail de Miguel Abensour. Nous présenterons certaines des thèses qu'Abensour développa dans son livre *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, en y incluant une forte présence proudhonienne. Nous nous pencherons sur l'importance de l'autonomie et de l'égalité comme critère de légitimité ainsi que sur la capacité d'un mouvement démocratique à réduire l'État à son statut de moment du social. Il s'agit pour nous de poursuivre la transition entamée par l'étude de la sur-signification étatique au chapitre précédent afin de comprendre le chemin qui mène Proudhon de son moment critique au fédéralisme¹⁹³.

Pour répondre aux exigences de son propre anti-dogmatisme et de son refus d'un État centralisateur, Proudhon doit se faire le porteur d'un modèle politique qui ne soit pas acteur de sa propre réification, mais bien d'un modèle se fondant sur une ouverture radicale vis-à-vis des instances de la démocratie populaire – c'est-à-dire cette démocratie excentrée qui ne s'exprime pas au cœur de l'État, mais dans ses marges et même à l'extérieur de l'institution. Ainsi, par le biais d'Abensour, nous verrons comment l'égalité devient l'un des vecteurs de

¹⁹² PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 36.

¹⁹³ Bien entendu, il n'existe pas chez Proudhon de séparation claire entre d'une part un moment critique et d'autre part des propositions concrètes d'alternatives. Il pense une telle séparation en distinguant le moment de la négation du moment de l'affirmation comme nous l'avons vu au premier chapitre, mais sa pensée fut toujours occupée à penser ces deux moments dans un même mouvement.

légitimité chez Proudhon – l'autre étant la liberté – et de quelle manière la démocratie ne peut en aucun cas se réduire à une dynamique intra-institutionnelle¹⁹⁴.

Égalité et légitimité

Comme nous l'avons vu précédemment, l'égalité a chez Proudhon la valeur d'un absolu. C'est toujours selon les rapports entretenus avec l'égalité que notre philosophe classe les différents régimes, juge la propriété ou critique le communisme. Les régimes politiques basés sur l'établissement de liens humains inégalitaires, selon Proudhon, ne peuvent en aucun cas se maintenir et se perpétuer dans le temps, « l'inégalité, n'étant jamais qu'une négation, [portant] en soi le signe de son illégitimité et l'annonce de sa déchéance. »¹⁹⁵ La notion proudhonienne de justice s'abreuve également à la source de critères égalitaires, la juste répartition des ressources ne devant pas être « le fruit de la bonne volonté et du don », mais plutôt le résultat « d'une négociation contractuelle et d'une institutionnalisation fondée sur l'interdépendance et l'égalité de dignité des acteurs économiques. »¹⁹⁶ L'égalité, véritable figure de la justice, est donc une condition sociale indispensable à l'avènement de la liberté¹⁹⁷.

Si Proudhon réfère à l'égalité dans les termes d'un absolu, l'étude des travaux d'Abensour nous permet également de nous y référer, mais cette fois comme critère qui auto-suffit à sa légitimation. L'égalité, qui rend possible l'action démocratique, sert de centre de gravité à l'État, même si elle demeure

¹⁹⁴ C'est ici que les écarts entre la pensée proudhonienne et celle d'Abensour seront les plus grands. Nous profiterons de la conclusion générale du mémoire pour relever les écarts les plus importants.

¹⁹⁵ PROUDHON, *op. cit.*, 1964, p. 90.

¹⁹⁶ KARMIS, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁷ Il est à noter que Proudhon donne trois formes à cette liberté vers laquelle nous oriente l'égalité : 1) « la liberté individuelle et négative », 2) « la liberté comme la capacité positive, pour les individus et les collectivités, de manifester leur souveraineté par la délibération politique » et 3) « la liberté comme la capacité des communautés historiques d'affirmer leurs différences devant les pressions uniformisantes » ; *Ibid.*, pp. 53-54.

toujours extérieure à l'institution. En fait, ce point extérieur qui permet à l'édifice étatique de conserver sa stature et son équilibre est la base organique de la sur-signification étudiée précédemment. L'État se trouve excédé par sa racine active, par sa base égalitaire : « Autrement dit, le foyer de sens de l'État moderne, ce qui sous forme d'un horizon implicite donne sens à l'État politique (et du même coup le relativise), se révèle être la vie plurielle, massive, polymorphe du *dêmos*. »¹⁹⁸

Chez Abensour, seule l'égalité – qu'il comprend comme force dynamique du *dêmos* – peut-être utilisée pour s'auto-comprendre puisqu'elle est l'unique moteur de compréhension de tous les régimes :

« D'un point de vue théorique, il s'ensuit que la monarchie ne peut se comprendre à partir d'elle-même, mais seulement à partir de l'horizon, du principe implicite qui la travaille, à savoir le principe démocratique. Donc, si comprendre la monarchie exige un décentrement puisque seule la logique de la démocratie donne la clef de la monarchie, en revanche la démocratie peut s'auto-comprendre, s'auto-connaître, recentrée sur elle-même à son propre niveau, puisqu'elle ne relève d'aucune forme supérieure, le sujet réel, le *dêmos*, s'y instituant dans un plein rapport à soi. »¹⁹⁹

Que l'on pense au capitalisme ou à tout autre système de domination sociale (féodalisme, absolutisme, etc.), l'égalité est toujours évoquée pour justifier le fondement d'une distinction inégalitaire entre individus et groupes sociaux : le féodalisme renvoie le principe de l'égalité des hommes à un plan spirituel, sublimé, pour justifier une société d'ordres qui correspondrait au plan divin pour l'ici-bas ; l'absolutisme réfère à l'égale soumission des sujets à l'État pour blanchir l'institution – et ses agents – des exactions commises au nom du bien-être collectif ; et le capitalisme nous parle de l'égalité du droit à la propriété pour justifier l'exploitation économique. Ainsi, il nous semble que seule l'égalité est apte à s'auto-connaître sans nécessiter l'intervention de principes qui lui sont extérieurs et qui, en se mêlant à elle, viennent en atténuer la portée. Il est donc possible d'affirmer, à la suite d'Abensour et en pleine concordance avec la pensée

¹⁹⁸ ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 84.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

proudhonienne, que l'égalité est la matière du politique, son identité propre. Bien entendu, cette identité égalitaire du politique ne peut être comprise sans un rapport à l'autorité. L'égalité est la matière du politique permettant la liberté, mais cette matière s'articule en relation avec son opposé : l'inégalité instigatrice du commandement.

Notre exposé sur les propositions fédératives sera donc teinté par cette volonté de mettre l'égalité au cœur d'un discours de légitimité auto-suffisant, et ce, même si Proudhon développe une philosophie ouverte à la transaction de principes entre différents types de régimes. Dans ce jeu des transactions – qui est l'expression de l'équilibre sériel des antinomies – l'hégémonie de la valeur égalité n'est jamais remise en question. C'est plutôt par la soumission – et non l'incorporation – des principes constitutifs de différents régimes au principe égalitaire que Proudhon souhaite développer une proposition concrète de système orienté vers la liberté. Ce projet, préoccupation constante chez Proudhon, consiste en résumé à l'édification d'une nouvelle philosophie cherchant son point de stabilité hors de l'autorité, qui trouve « hors de cette ligne fatale, un point solide où [peut] s'accrocher la raison. »²⁰⁰

Démocratie et auto-institution du social

En suivant le travail d'Abensour sur l'égalité, le sens donné à la démocratie se transforme. La démocratie ne se limite plus à n'être qu'un type de régime particulier, mais devient en soi l'incarnation d'une volonté populaire orientée contre l'État²⁰¹. On peut alors comprendre la démocratie comme une

²⁰⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1996, p. 170. Chez Proudhon, chercher un « point de stabilité hors de l'autorité » ne signifie pas négation de l'autorité, mais bien institution d'un rapport conflictuel dans lequel liberté et autorité s'opposent sans que l'un des pôles ne puisse faire disparaître l'autre.

²⁰¹ On trouve ici peut-être l'une des grandes distinctions à faire entre Proudhon et Abensour. Même si Proudhon œuvre à développer, comme nous le verrons dans la prochaine section, une conception de la démocratie dépassant le seul cadre de l'organisation étatique, il n'en demeure pas moins qu'il établit une nomenclature des régimes dont la démocratie fait partie. On peut donc

réalité beaucoup plus vaste et transversale qu'un simple régime politique ; elle peut être à la fois mouvement, culture, société ou projet. La démocratie, comme projet politique, ne peut rester coupée éternellement de toute institutionnalisation, mais l'intérêt ici est de la penser d'abord dans la « pureté » de sa force subversive afin que la matière démocratique-égalitaire prime sur la matière élitiste et autoritaire lors de l'édification de l'État. Nous retenons donc d'Abensour une définition de la démocratie qui ne se referme pas sur une conception définitive et figée d'elle-même et qui refuse d'accepter toute forme de statu quo. La notion de démocratie insurgente théorisée par Abensour est alors pour nous le prolongement nécessaire du cadre nous permettant de lire adéquatement le fédéralisme proudhonien dans une optique anti-dogmatique et anti-étatique.

Nous l'avons vu, l'égalité est seule à pouvoir s'auto-connaître. Elle permet au peuple, lorsqu'il prend conscience d'une situation d'exploitation et des possibilités de lutte, de viser son auto-constitution par le biais de la démocratie. Ainsi, la constitution démocratique doit excéder sa base afin de demeurer solidement enracinée et attachée à ses origines plurielles une fois le moment fondateur passé. L'objectivation démocratique, chez Proudhon, ne devient jamais indépendante de sa provenance, elle ne se coupe pas du monde qui lui a donné vie et donc « demeure conforme à son essence spécifique. »²⁰² En d'autres termes, la constitution démocratique ne se réifie pas.

« Ainsi renvoyer au fondamental, mise en rapport avec l'énergie du sujet, la constitution démocratique ne se réifie pas, ne se cristallise pas, ne s'érige pas en tant que puissance, forme étrangère au-dessus du sujet et contre lui. La résolution de la constitution (l'homme socialisé) écarte le danger de la pétrification puisqu'elle entraîne une réduction de la constitution, une détermination de ses limites en tant que moment, puisqu'elle lui assigne le *statut de moment*. »²⁰³

se demander si la démocratie proudhonienne est ontologiquement contre l'État ou, plus modestement, simplement contre le « tout à l'État ».

²⁰² ABENSOUR, *op. cit.*, 2004, p. 97.

²⁰³ *Ibid.*, p. 101.

La démocratie, utilisée ici comme prolongement dans le politique de ce qu'est l'égalité au plan social, ne peut donc se réduire aux systèmes ou aux régimes s'y référant, mais demeure une force révolutionnaire malgré – ou contre ? – son institutionnalisation. Pour respecter l'horizon démocratique, l'instituant démocratique, le peuple, doit toujours primer en dernière instance sur son institué, l'État. Le référent « peuple » est ici important, puisqu'il n'est pas question de projeter la supériorité des individus et de leurs désirs égoïstes sur l'État, mais plus précisément de penser la constante soumission de l'État à la volonté populaire qui est elle-même traversée par sa pluralité constitutive incompressible.

La démocratie ne peut donc se faire entendre lorsqu'elle est prise au piège d'un carcan dogmatique ou d'une pensée de l'État unitaire. Le social, s'instituant dans la foulée d'une ouverture démocratique, construit ses institutions en suivant le modèle d'une auto-institution, d'une auto-détermination continuée. Abensour introduit ici la question « de la temporalité démocratique [conçue] sous la forme de la création continuée, comme une pleine adhésion de soi à soi, entre le foyer de puissance, le fondement (le peuple réel) et son œuvre. »²⁰⁴ Ceci signifie que le principe démocratique opère un retour continuuel à sa source, bloquant ainsi toute forme de pétrification :

« Ainsi de par ce mouvement constant de "faire retour" à la source, un coup d'arrêt est donné au procès de pétrification, un barrage est opposé à un dérapage de l'objectivation en aliénation, afin que l'énergie du *dêmos* maintienne intacte sa qualité de force vive, sa mobilité, sa plasticité et sa fluidité. »²⁰⁵

²⁰⁴ *Ibid*, p. 104. Notons ici qu'Abensour s'inspire grandement du jeune Marx et de sa critique du droit politique hégélien : « Selon Marx, dans son essence mais surtout dans son existence même (une démocratie qui ne s'effectue pas n'est pas une démocratie) "la constitution est *continûment* reconduite dans son fondement réel, l'homme réel, le peuple réel [...] elle est posée comme son œuvre propre". » *Idem*. (Note : la partie entre guillemet dans ce passage réfère à une citation directe de Marx utilisée par Abensour. MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 68.)

²⁰⁵ *Ibid*, p. 105.

C'est ce mouvement de « faire retour » qui empêche l'établissement, à l'intérieur d'une pensée démocratique, d'une idée de la fermeture ou de l'achèvement d'un système politique²⁰⁶. À tout instant, l'État démocratique doit être réduit à son essence de moment du *dêmos* : « [...] la constitution prise, englobée, ressourcée dans un mouvement beaucoup plus radical – la venue à soi du *dêmos* – est réduite à un moment, à une forme d'existence particulière du sujet et non érigée en forme organisatrice valant pour le tout. »²⁰⁷ Le concept de *démocratie insurgeante* chez Abensour est précisément cette opération de « réduction » de l'État, ce rabattement brusque – insurrectionnel – de l'État vers son essence propre : « La démocratie moderne est démocratie contre l'État parce que sa spécificité consiste à pratiquer la réduction. »²⁰⁸ En définitive, démocratie et système de domination sont deux modes de pensée s'excluant l'un l'autre.

Bien entendu, on ne trouve pas une telle conception insurrectionnelle de la démocratie chez Proudhon, penseur de la réforme institutionnelle, mais on retrouve chez lui une conception similaire du caractère toujours à faire et à refaire de la démocratie. Aussi, Proudhon développe une pensée qui n'enferme pas la démocratie dans les strictes limites de l'organisation étatique, puisque cette dernière doit se retrouver dans les deux principaux volets de la vie, soit le politique et l'économique.

Ces comparaisons et ces contrastes avec Abensour nous aident à préciser deux intuitions de fonds qu'on retrouve aussi chez Proudhon : 1) la prévalence des critères égalitaires sur tout autre discours de légitimité et 2) la perception de la démocratie comme mouvement extra-étatique. Une démocratie libertaire s'institutionnalisant en évitant les écueils du dogmatisme et du « tout à l'État »

²⁰⁶ « Aussi la vraie démocratie, régie par le principe de l'auto-fondation continuée, n'est-elle pas pensée comme accomplissement définitif, mais comme une unité se faisant et se refaisant en permanence contre le surgissement toujours menaçant de l'hétéronomie, bref, emportée dans le mouvement de l'infini du vouloir. » *Ibid.*, p. 109.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 8.

devra donc continuer de se baser sur une réactivation de son égalité constitutive. Voyons maintenant ce que Proudhon peut proposer en ce sens.

Pour une intégration de l'anti-dogmatisme et de l'antiétatisme à une proposition socialiste : le fédéralisme proudhonien

Nous ne présenterons pas ici les propositions proudhoniennes dans leur ensemble puisque l'objectif de ce mémoire est de juger le modèle proudhonien sur ses fondements théoriques et non sur son application pratique. Si certains rouages du fédéralisme proudhonien seront présentés, ce sera pour donner un visage plus concret à notre analyse. Ainsi, notre objectif principal sera d'évaluer de quelle manière le modèle fédératif proposé par Proudhon répond à notre cadre théorique qui exige une configuration critique vis-à-vis du dogme et de l'État. Nous parlons ici de configuration critique et non d'anti-dogmatisme ou d'antiétatisme puisque dans la mise en place de son projet fédératif, Proudhon, suivant le déploiement de sa propre dialectique, œuvre à penser l'articulation des principes contraires.²⁰⁹

Aussi, nous étudierons de quelle manière le projet proudhonien se fonde sur une intégration des principes égalitaire et démocratique, ces deux principes positifs constituant le complément indispensable à la compréhension du système étudié – les critères négatifs de l'anti-dogmatisme et de l'antiétatisme étant insuffisants en eux-mêmes pour effectuer le dépassement d'un moment théorique purement critique. L'évaluation du fédéralisme proudhonien se fondant sur une analyse de ces deux principes positifs permettra également de confronter Proudhon à lui-même, en lui appliquant la même méthode d'évaluation à rebours qu'il utilise pour disqualifier dogme, État, propriété, communauté, etc. ; soit aller

²⁰⁹ Cet écart entre moment critique et proposition positive se retrouve surtout dans l'évolution de la place de l'État dans la pensée proudhonienne. Nous verrons donc dans cette section comment Proudhon réhabilite en quelque sorte l'État tout en conservant intact le cœur de sa critique antiétatique.

chercher au sein même des principes fondateurs de l'ordre leurs sources de légitimité :

« J'avais pris pour règle de mes jugements que tout principe qui, poussé à ses dernières conséquences, aboutirait à une contradiction, devait être tenu pour faux et nié ; et que, si ce principe avait donné lieu à une institution, l'institution elle-même devait être considérée comme factice, comme utopie. »²¹⁰

Fédéralisme et anti-dogmatisme

Le fédéralisme proudhonien, au même titre que l'ensemble des propositions positives développées par Proudhon, se distingue des habituelles recettes révolutionnaires qui enserrant tout élan populaire dans une série de formules quadrillant l'émancipation. C'est en ce sens que Proudhon préfère au dogmatisme révolutionnaire l'idée de réciprocité juridique, le contrat :

« Pour que je reste libre, que je ne subisse d'autre loi que la mienne, et que je me gouverne moi-même, il faut renoncer à l'autorité du suffrage, dire adieu au vote comme à la représentation et à la monarchie. Il faut supprimer, en un mot, tout ce qui reste de divin dans le gouvernement de la société et rebâtir l'édifice sur l'idée humaine du contrat. »²¹¹

Les voies futures de la révolution ne peuvent alors se laisser figer dans ce que Proudhon désigne par un « reste de divin dans le gouvernement ». Cependant, cette volonté de ne pas figer les futures voies de la révolution ne suffit pas pour faire de Proudhon un penseur anti-dogmatique. L'anti-dogmatisme proudhonien s'articule plutôt au niveau de la place laissée aux conflits entre les différents principes antinomiques ainsi qu'à une nécessaire « transaction » entre ces principes pour fonder l'ordre. Du maintien du conflit antinomique à la transaction entre les principes constitutifs de l'ordre naît une vision indéterminée du système

²¹⁰ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), pp. 128-129.

²¹¹ PROUDHON, *op. cit.*, 2000, p. 223.

fédéral, et c'est de ce lieu de l'indétermination que Proudhon propose un cadre général pour l'émancipation, dans le respect du peuple et de sa démocratie.

Le point de départ du déplacement de la perspective critique antidogmatique vers le projet fédéral positif se trouve dans le maintien du conflit, ou de la tension, entre les différents éléments antinomiques comme base dynamique du système. Ce maintien du conflit se résume par la « lutte perpétuelle » du principe autoritaire contre le principe de liberté²¹². L'ordre fédéral ne découle pas du triomphe d'un élément antinomique sur d'autres – par exemple sur la victoire définitive de la liberté sur l'autorité –, mais bien sur le maintien d'un ordre tendu qui ne se donne pas comme motivation fondatrice la recherche d'une concordance parfaite entre l'idéal émancipatoire et la pratique de la liberté. Le système fédéral se base sur la coexistence entre principes divergents et sur la distinction proudhonienne séparant les chaînons de l'équation sérielle entre principe de liberté et principe d'autorité. Cette perpétuation du principe de conflit – ou du moins d'un principe d'ordre ne tendant pas à l'unité et la réalisation pleine d'un principe fondateur – trouve sa voie et son prolongement au sein des institutions fédérales (associations de producteurs ou de consommateurs, instances régionales et locales, État central, etc.) qui sont la concrétisation du refus proudhonien de la nationalité et de l'unité, double fondements de la démocratie centraliste qui, « non contente de se faire le parti du *statu quo*, s'est faite parti rétrograde. »²¹³ Par la fédération, les institutions sociales arrivent à un nouveau type d'équilibre contractualiste – compris en opposition à l'équilibre autoritaire : « Puisque [...] le régime libéral ou contractuel l'emporte de jour en jour sur le régime autoritaire, c'est l'idée de contrat que nous devons nous attacher comme à l'idée dominante de la politique. »²¹⁴

²¹² À ce sujet, nous référons le lecteur au premier chapitre de *Du principe fédératif* : Dualisme politique – Autorité et Liberté : Opposition et connexité de ces deux notions, pp. 43-48.

²¹³ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 101.

Le dynamisme créatif du système fédéral repose justement sur le concept de conflit ou, pour le dire autrement, sur les contradictions inhérentes à la notion de pluralité et à son acceptation libertaire : « La liberté s'identifie alors à une action réciproque, à un rapport qui, tout en respectant les libertés personnelles, les rend solidaires en en augmentant l'étendue. »²¹⁵ En bon socialiste, Proudhon recherche une forme de réconciliation de la société avec elle-même, mais refuse tout de même au plan théorique d'avoir recours au concept de synthèse afin d'éviter d'aplanir la complexité du social et la richesse de sa pluralité constitutive. Ce refus théorique se transpose dans la proposition proudhonienne puisque son fédéralisme se veut synthèse non-unitaire, synthèse pluraliste.

Cette synthèse pluraliste que propose Proudhon trouve une expression plus concrète lorsque que notre philosophe traite de transactions entre les régimes, manière de faire se poursuivre les tensions antinomiques du social au niveau des principes fondateurs du système fédéral. Contrairement aux autres régimes politiques que Proudhon répertorie dans *Du Principe Fédératif*, le fédéralisme n'est pas le produit d'un principe unique, mais bien d'une transaction entre les différents principes constitutifs de l'ordre politique : « Puisque les deux principes sur lesquels repose tout ordre social, l'Autorité et la Liberté, d'un côté sont contraires l'un à l'autre et toujours en lutte, et que d'autre part ils ne peuvent ni s'exclure ni se résoudre, une transaction entre eux est inévitable. »²¹⁶ Chaque régime, selon Proudhon, se veut la concrétisation d'un principe particulier. Ainsi, le principe d'autorité s'oriente de lui-même vers le gouvernement de tous par un seul (monarchie ou patriarcat) ou vers le gouvernement de tous par tous (panarchie ou communisme); tandis que le principe de liberté mène au gouvernement de tous par chacun (démocratie) ou au gouvernement de chacun par chacun (anarchie)²¹⁷.

²¹⁵ BANCAL, *op. cit.*, 1970 (2), p. 199. On voit bien par cette citation que si les contradictions inhérentes à la pluralité mènent à des conflits, il est possible d'envisager que de ces conflits peut naître la solidarité.

²¹⁶ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 67.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

Toutefois, la réalisation complète d'un principe dans un régime devant lui correspondre n'est pas possible, la pluralité sociale ne pouvant se laisser réduire à une seule perspective. Un gouvernement monarchique, « avec son caractère paternel, ses mœurs de famille, son initiative absolue, [ne pourra] subvenir, par sa seule énergie, à ses propres moyens. »²¹⁸ Un tel régime devra se républicaniser afin de bénéficier, par exemple, du consentement populaire caractéristique de la libre adhésion propre au régime démocratique. Du même point de vue, la démocratie devra instituer l'autorité de ses agents si elle désire rendre ses décisions exécutoires : « Ôtez au principe démocratique, ôtez à la liberté cette sanction suprême, l'autorité, [et] l'État périt à l'instant. »²¹⁹ Un régime incapable de s'appuyer sur autre chose que sa propre base ne peut faire autrement que de se développer en ordre incomplet, sans véritable point d'équilibre ; il s'agit donc d'un régime qui devra avoir recours à un appareil dogmatique autoritaire pour se maintenir en place afin de pallier à sa propre incomplétude.

Les principes donnant naissance aux régimes politiques sont donc, dans leur pureté, inapplicables dans la réalité. Le fédéralisme proudhonien, par la transaction qu'il opère entre monarchie, communisme, démocratie et anarchie n'est pas un système complet part lui-même, il est le résultat d'une transaction entre principes qui eux se prétendent entiers. Il y a donc ouverture vers l'anti-dogmatisme dans ce mécanisme de transaction, chaque principe mobilisé venant bloquer tout danger que l'un d'entre eux ne s'élève et devienne absolu. Le système fédéral ne repose donc pas sur un dogme à prétention universelle et unitaire – chaque « dogme » étant réduit dans son état de simple élément du système –, mais sur la reconnaissance d'une complémentarité essentielle entre les éléments antinomiques que le dogme tente traditionnellement de masquer sous l'image de l'Un : « Pour Proudhon, l'observation scientifique, comme l'expérience philosophique conduit à défanatiser la notion d'unité ; et par cela

²¹⁸ *Ibid*, p. 66.

²¹⁹ *Ibid*, p. 70.

même, à permettre la preuve non de la réalité de la liberté, mais de sa possibilité. »²²⁰

Cependant, le fédéralisme tel que définit par Proudhon n'est pas non-plus qu'une autre version du rêve libéral de gouverner sans conflit par la recherche du consensus. La transaction entre les régimes avancée ici n'est pas le résultat d'un équilibre issu de la discussion ou d'un arbitrage s'appuyant sur le principe de la soumission générale à la règle du meilleur argument, mais constitue plutôt un point d'équilibre conflictuel en lui-même en raison de l'aspect irréconciliable des principes mobilisés. Entre d'une part le principe paternaliste et hiérarchique de la monarchie et d'autre part l'égalitarisme démocratique, aucun point d'entente stable n'est possible. Le fédéralisme est donc – sera donc – toujours traversé en lui-même par la poursuite de conflits qu'aucun consensus ne pourra dissimuler.

De plus, par la préservation du principe de conflit entre les éléments antinomiques et les transactions opérées entre différents régimes, on constate que le système fédéral n'est en rien déterminé par une force autoritaire œuvrant à limiter le champ de l'émancipation. Le triomphe éventuel du fédéralisme ne serait donc pas assimilable à une victoire doctrinaire alliant déterminisme théorique et dogmatisme idéologique. Le système fédéral demeure un système indéterminable précisément en raison de l'équilibre qu'il opère entre liberté et autorité ; équilibre constamment travaillé par les tendances du peuple à la liberté et à l'autorité²²¹.

Un dernier constat vient affermir le lien entre fédéralisme et anti-dogmatisme, soit le fait que le fédéralisme soit un cadre émancipatoire s'adressant

²²⁰ BANCAL. *op. cit.*, 1970 (2), p. 187.

²²¹ On constate que Proudhon, loin d'édifier une image idéalisée du peuple, attribue à ce dernier la propension à osciller entre liberté et autorité. « On s'étonne que le gouvernement fondé sous les auspices d'une bourgeoisie ou d'un patriarcat, d'accord avec une dynastie, soit généralement plus libéral que celui fondé par la multitude sous le patronat d'un dictateur ou d'un tribun. La chose, en effet, doit sembler d'autant plus surprenante qu'au fond la plèbe est plus intéressée et qu'elle a réellement plus de penchant à la liberté que la bourgeoisie. » Dans : PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 79-80.

aux individus au peuple directement et non aux institutions, ce qui ne nie pas le caractère social de la liberté : « Cette liberté composée, embryon de toute liberté personnelle et sociale, naît du concours de deux ou plusieurs libertés. »²²² Proudhon pense l'émancipation comme produit de l'action individuelle et collective, comme le résultat d'un travail de concert²²³. L'important ici est que ce sont les individus qui transforment les institutions et non l'inverse :

« Une société [fédérative] est un système d'équilibrations entre forces libres, dans lequel chacune est assurée de jouir des mêmes droits à la condition de remplir les mêmes devoirs, d'obtenir les mêmes avantages en échange des mêmes services reposant sur un système par conséquent essentiellement égalitaire et libéral, qui exclut toute acceptation de fortunes, de rang et de classes, et où la personne voit dépendre son bien-être directement de son travail personnel et du bon usage de ses facultés, sa considération du libre exercice de ses talents et de ses vertus. »²²⁴

L'émancipation est donc le résultat d'une révolution par la base dans laquelle les individus ne sont pas réduits au statut de rouages du mouvement, mais forment le mouvement suivant la reconnaissance de l'égalité des êtres humains.

L'émancipation par en bas, pour reprendre la terminologie proudhonienne, se veut un mouvement constitué par la pluralité des acteurs d'une société inclus dans une série de rapports égalitaires permettant de « concevoir explicitement le fédéralisme comme une pensée de l'équilibre entre unité et diversité. »²²⁵

²²² BANCAL, *op. cit.*, 1970 (2), pp. 198-199.

²²³ La parenté théorique avec les travaux d'Arendt est pour nous essentielle ici. Comme pour Arendt, Proudhon tente de penser une liberté qui serait politique afin de l'opposer à la liberté individualiste mise de l'avant par les penseurs libéraux. Cependant, comme pour Arendt, cette liberté politique prend sa source dans le deux et non dans l'Un, il s'agit donc d'une liberté pluraliste.

²²⁴ FERRATON, *op. cit.*, p. 1810. En termes marxistes, Proudhon nous donne ici l'impression de vouloir rabattre son calcul de la justice sur la seule valeur d'usage en abandonnant, par l'égalisation indifférenciée des fruits du travail humain, toute référence à une valeur d'échange.

²²⁵ KARMIS, *op. cit.*, p. 45.

L'égalité, seul critère absolu reconnu par Proudhon, n'est donc pas imposée de l'extérieur, mais émane des fondements même du système fédéral.

Le dogme unitaire est donc étranger à l'idée fédérative telle que développée par Proudhon. La fédération se doit d'être anti-dogmatique si elle veut remplir sa fonction de cadre émancipatoire non-contrainant, produit de l'égalité et ouvert à l'inclusion de la pluralité.

Fédéralisme et antiétatisme

Le fédéralisme proudhonien, dans son rapport à l'État, se fonde sur deux piliers : la réduction de l'État à son essence de moment particulier du *dêmos* et une absence de hiérarchisation qualitative entre gouvernants et gouvernés. Il n'est donc pas question d'abolition de l'État à proprement parler, mais plutôt de la mise en place d'un État particulier, l'État fédéral. Dans ce modèle, la reconnaissance d'un rôle pour l'État, donc pour un centre politique, ne se traduit pas par la création d'une instance autoritaire visant sa propre expansion comme finalité, mais plutôt par la fondation d'une organisation formée pour évoluer suivant les limites de son auto-soumission aux pouvoirs locaux et régionaux. En suivant les travaux de Jean Bancal, il est possible de synthétiser l'organisation d'une république fédérative selon quatre principes :

« 1) *autonomie* et *auto-administration* politique des groupes naturels qu'ils soient territoriaux ou fonctionnels ; 2) *interdépendance* et *fédération* de ces groupes en des ensembles de plus en plus vastes ; 3) *création*, par délégations successives, d'un *gouvernement fédératif* destiné à harmoniser les intérêts particuliers et à promouvoir les intérêts communs ; 4) *constitution d'un État fédéral*, d'une société politique fédéraliste résultant de l'articulation de ces éléments. »²²⁶

²²⁶ BANCAL, *op. cit.*, 1970 (2), p. 100.

Pour saisir cette transformation que Proudhon impose à l'État, il faut comprendre que dans le modèle fédéral proudhonien ce n'est pas l'État central qui fonde les instances locales, mais l'inverse. Il y a alors instauration d'une relation de dépendance de l'État central envers les différentes organisations fédérées²²⁷ et c'est au niveau local, et non au centre, que le système trouve son véritable ancrage.

Cette transmutation qui fait passer le lieu de l'autorité et de sa légitimation du haut vers le bas, ou du centre vers les périphéries, permet un rapprochement des lieux de l'autorité et de la liberté. Ce rapprochement se base sur une composition double : la fragmentation de la souveraineté et la coupure institutionnelle entre initiative et exécution au sein de l'État fédéral.

Débutons par le premier élément qui nous permet d'établir une jonction entre la pensée antiétatique de Proudhon et la réhabilitation de l'État comme instance du commun. Dans le fédéralisme proudhonien, l'État central n'est pas détenteur de souveraineté :

« Ce qui fait l'essence et le caractère du contrat fédératif, et sur quoi j'appelle l'attention du lecteur, c'est que dans ce système, les contractants, chefs de famille, communes, cantons, provinces ou États, non seulement s'obligent synallagmatiquement et commutativement les uns envers les autres, ils se réservent individuellement, en formant le pacte, plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété, qu'ils n'en abandonnent. »²²⁸

En fait, dans le système proposé par le philosophe bisontin, la souveraineté n'est pas une notion pouvant s'appliquer sur une grande échelle, le seul mode de

²²⁷ Notons au passage que ces « organisations fédérées » ne sont pas à strictement parler que des instances politiques. On retrouve chez Proudhon ce souci de construire l'ordre économique sur le modèle du fédéralisme afin de jumeler aux bienfaits de la planification économique ceux de liberté d'entreprendre, « les structures de la démocratie industrielle [devant] être soumises à la fois à des rapports concurrentiels et à des rapports fédératifs. » *Ibid*, p. 83. Cependant et dans un souci de synthèse, la présente section s'attardera principalement au fédéralisme politique chez Proudhon, laissant une étude de l'aspect économique du modèle à des recherches ultérieures.

²²⁸ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 106.

souveraineté pouvant s'accorder avec la liberté et ne pas dériver vers un triomphe de l'Un sur la pluralité étant celui de la souveraineté parcellaire et ascendante :

« La *démocratie fédérative* est le complément antinomique de la démocratie économique mutualiste. D'abord, équilibrer contradictoirement le social organisé et l'étatique décentralisé pour intégrer l'appareil étatique dans une nation composée de régions s'auto-administrant et s'associant en une république fédérale ; ensuite, former entre groupes de nations fédératives des confédérations réalistes, qui établiront entre elles des accords plus larges et plus lâches [...]. »²²⁹

Dans le schéma fédératif, l'exercice du pouvoir central se trouve toujours limité, encadré et, au besoin, bloqué par la volonté des pouvoirs locaux, uniques détenteurs d'une légitimité démocratique directe, et par le lien contractuel unissant les groupes fédérés : « En somme, la mutualité [la fédération] est identique au contrat, donc au principe de justice commutative : les co-échangistes reçoivent la garantie lorsqu'ils s'engagent dans un échange économique de l'équivalence en valeur des biens échangés. »²³⁰ Une relation particulière s'instaure entre les différents paliers de l'édifice fédéral : au lieu de faire dépendre les niveaux inférieurs de la fédération du bon vouloir d'une instance suprême, Proudhon inverse ce lien de dépendance au profit des niveaux locaux et régionaux par l'établissement de rapports mutuels et égaux dans lesquels s'imbriquent un lien complexe alliant devoirs et droits.

Cette façon d'organiser la souveraineté politique – c'est-à-dire l'exercice légitime du pouvoir politique – en la morcelant²³¹ et, par le fait même, de forcer la libre adhésion des organisations fédérées comme fondement d'un État central viable ne se fait pas en sacrifiant toute forme de centralisation. Seulement, chez Proudhon, centralisation ne rime pas avec éloignement du citoyen de la pratique effective du pouvoir, ce dernier n'étant pas uniquement détenteurs de « droits qui

²²⁹ BANCAL, *op. cit.*, 2001, pp 1291-1292.

²³⁰ FERRATON, *op. cit.*, p. 1810.

²³¹ Cet effet de morcellement fait dire à Dimitrios Karmis que la conception fédérale proudhonienne « est à ce point craintive de la centralisation unitaire qu'elle incline vers la fragmentation. » Dans : KARMIS, *op. cit.*, p. 56.

lui permettent de poursuivre ses propres fins, mais aussi d'obligations sociales [...]. »²³² Le citoyen demeure donc acteur politique malgré la centralisation. Cette centralisation de certains attributs au sein de l'État fédéral est même une occasion de redynamiser l'appareil fédéral en obligeant ses différentes instances à se mobiliser autour d'une question commune. La centralisation, que ce soit pour s'occuper de question concernant des services devant être répartis sur tout le territoire d'une nation (chemin de fer, routes, police, armée, etc.) ou encore pour débattre de problèmes moraux collectifs (peine de mort, avortement, guerre, etc.) ne s'opère donc jamais sous le dictat de l'État fédéral, mais en suivant le chemin établissant la jonction entre la volonté des autorités locales et le pouvoir d'initiative de l'État.

Proudhon nous propose donc un modèle de souveraineté ascendante qui contraste avec le type de souveraineté qui va de haut en bas. Traditionnellement, la souveraineté du pouvoir est le monopole du centre de la structure politique d'une nation et c'est à ce titre que l'État, par l'utilisation de recours légaux et extra-légaux, a la capacité d'imposer ses volontés. Aussi, c'est normalement au centre que se concentre le contrôle des moyens coercitifs de l'État – police, armée. Dans le modèle proposé par Proudhon on parle de souveraineté ascendante puisque la légitimité du pouvoir central vient du respect du rapport de dépendance institué entre ce dernier et la multitude des pouvoirs locaux – donc avec le pouvoir qui vient de la base. Pour Proudhon, ce schéma équivaut à faire « la révolution par l'initiative des masses, [...] par le concert des citoyens, par l'expérience des travailleurs, par le progrès de la diffusion des lumières, la révolution par la liberté. »²³³ L'État fédéral, cet État au centre de l'appareil est donc constamment soumis aux forces sociales le constituant ; on peut donc dire que l'État fédéral se trouve systématiquement réduit à son essence de moment particulier du pouvoir du *dêmos*²³⁴.

²³² FERRATON, *op. cit.*, p. 1810.

²³³ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1), p. 38.

²³⁴ Bien entendu cette réduction proudhonienne de l'État central ne suit pas la même voie que celle tracée par la démocratie insurgeante d'Abensour. Chez Proudhon, l'élément qui vient bloquer les

Le premier aspect de l'antiétatisme proudhonien appliqué au système fédéral est donc l'impossibilité pour l'État de viser toute forme d'expansion autonome puisque ce dernier demeure, en dernière analyse, la création des organisations locales à la base de la fédération²³⁵. Cette relation de dépendance du haut envers le bas de la pyramide fédérale reflète également la suspicion vis-à-vis des instances centralisatrices qui traverse l'ensemble de l'œuvre proudhonienne. Dans le contrat fédératif, « les attributions fédérales ne peuvent jamais excéder en nombre et en réalité celles des autorités communales ou provinciales, de même que celles-ci ne peuvent excéder les droits et prérogatives de l'homme et du citoyen. »²³⁶

Le second élément qui nous préoccupe ici est l'instauration d'une coupure institutionnelle entre initiative et exécution au sein des institutions de la fédération. Ce deuxième volet vient en quelque sorte compléter ce que nous avons désigné précédemment sous les termes de réduction de l'État. D'un côté Proudhon donne à l'État un rôle d'initiateur, puisque seul l'État est apte à représenter ou à incarner le *dêmos* total : « Dans une société libre, le rôle de l'État [...] est par excellence un rôle de législation, d'institution, de création, d'inauguration, d'installation, [...] »²³⁷ C'est donc par l'État, représentation de l'espace du commun dans la fédération, qu'il est possible d'initier des projets au niveau national. De l'autre côté, Proudhon limite le pouvoir concret de l'État en confiant l'exécution des résolutions étatiques au soin des instances locales :

« Au lieu d'absorber les États fédérés ou autorités provinciales et municipales dans une autorité centrale, [il s'agit de] réduire les attributions de celle-ci à un simple rôle d'initiative générale, de garantie mutuelle et de

tendances unitaires de l'État ainsi que son détachement par rapport à ses origines sociales n'est pas extra-institutionnel. Abensour voit dans la réduction de l'État le résultat d'une action spontanée de la multitude tandis que Proudhon pense cette réduction à l'intérieur même du fonctionnement du système fédéral.

²³⁵ C'est cette structuration ascendante qui, selon Proudhon, rend la fédération inapte à mener une guerre de conquête puisque, « du fait même de son existence, elle s'interdit tout agrandissement [par la force]. » Dans : PROUDHON, *op. cit.*, 1999, pp. 128-129.

²³⁶ *Ibid.*, p. 107.

²³⁷ *Ibid.*, p. 116.

surveillance, dont les décrets ne reçoivent leur exécution que sur visa des gouvernements confédérés et par les agents de leurs ordres [...]. »²³⁸

Cette séparation vise essentiellement deux objectifs : permettre une action concertée et consciente qui dépasse les limites des enjeux locaux, tout en ne consentant pas pour autant à ce que cette action serve de prétexte à l'édification d'un pouvoir tentaculaire et expansionniste.

La coupure initiative / exécution se voit d'abord justifiée par Proudhon pour des raisons économiques. Dans l'optique proudhonienne, confier l'exécution des initiatives collectives à une organisation centrale, en l'occurrence l'État, sera source de gaspillage, d'inefficacité et d'exploitation du peuple :

« De fondateur il [l'État] se fait manœuvre ; il n'est plus le génie de la collectivité, qui la féconde, la dirige et l'enrichit, sans lui imposer aucune gêne : c'est une vaste compagnie anonyme, aux six cent mille employés et aux six cent mille soldats, organisée pour tout faire, et qui, au lieu de venir en aide à la nation, au lieu de servir les citoyens et les communes, les dépossède et les presse. »²³⁹

L'organisation des services publics, par exemple, ne pourrait être confié à l'État parce que ce dernier, en suivant ses tendances à la bureaucratisation, drainera l'essentiel des ressources lui étant confiées vers sa propre structure et non directement vers les services en eux-mêmes.

La volonté d'éviter ce gaspillage – qui se finance en rognant sur les maigres revenus des travailleurs – n'est toutefois pas la raison centrale qui, au niveau économique, motive Proudhon. Le philosophe bisontin, dans la poursuite de ses visées autogestionnaires, désire maintenir les lieux d'exécution des activités économiques sous le contrôle des producteurs et des consommateurs. La

²³⁸ *Ibid*, pp. 122-123.

²³⁹ *Ibid*, pp. 120-121.

production publique, au même titre que la production privée²⁴⁰, doit être réalisée dans le cadre d'une unité de production émancipée, donc libre des impératifs d'accumulation du marché et de l'État. L'autogestion, en plus de fournir un cadre pour un exercice de la liberté au travail, permet de ne pas bloquer les initiatives innovatrices en provenance de la base. Les producteurs sont libres d'organiser leurs propres activités en lien direct avec les instances fédératives locales chargées de l'organisation politique et de la planification de l'attribution des ressources.

Au plan politique, champ d'investigation de notre étude, la coupure instituée par Proudhon entre la capacité d'initiative de l'État fédéral et l'exécution par les pouvoirs locaux des résolutions prises révèle un double effet. Comme nous l'avons déjà affirmé, le fait que Proudhon conserve un État central actif au sein du système fédéral permet à la volonté collective de s'incarner autour de projets, mais s'en pour autant laisser se développer en État centralisateur :

« Le Pouvoir central est d'autant mieux subordonné, qu'il est confié à une Assemblée formée des délégués des États, membres eux-mêmes, bien souvent, de leurs gouvernements respectifs, et qui, par cette raison, exercent sur les actes de l'Assemblée fédérale une surveillance d'autant plus jalouse et sévère. »²⁴¹

L'État fédéral est, malgré tout, porteur d'une sur-signification populaire donnant à la capacité d'initiative du *dêmos*, au niveau national – donc en complément des initiatives locales –, une chance d'exister, de se développer et de se transformer. Contrairement aux critiques qui font de Proudhon un penseur qui prétend détruire le capitalisme tout en effectuant un repli de la pensée socialiste dans le cadre de la pensée libérale, on trouve chez lui l'intention d'inscrire son travail théorique dans une perspective dépassant l'individualisme. Dans le cadre proudhonien, « les

²⁴⁰ Encore que dans le modèle fédératif ce type de distinction perde son importance, la production et la consommation étant socialisées.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 145.

travailleurs associés ne doivent pas se soumettre à l'État, mais être l'État lui-même »²⁴² en associant à leur liberté individuelle le renfort de la solidarité sociale.

L'élément à retenir ici est que l'État fédéral est le lieu du commun ou, pour parler en termes d'aujourd'hui, du vivre-ensemble, et ce, malgré l'éclatement de la société plurielle et la fragmentation des pouvoirs. Un sujet collectif, pour exister, doit pouvoir s'incarner dans un lieu et, pour le Proudhon de la dernière période, ce lieu n'est autre que l'État. L'État fédéral, cet espace du commun, doit donc se voir confier un rôle de leadership moral pour être autre chose qu'une coquille vide. Par voie de délégation successive, soit en remontant tout l'appareil fédéral jusqu'au sommet, certains questionnements impliquant toute la communauté doivent être tranchés par l'intermédiaire de l'organisation centrale de la société, l'État.

Toutefois, cette délégation vers le haut peut très bien ouvrir la porte au centralisme, c'est-à-dire à l'accaparement progressif par le pouvoir central de champs d'exercice toujours plus vastes. C'est précisément pour éviter ce développement tentaculaire que Proudhon désire limiter les prérogatives exécutives de l'État. Comme nous l'avons vu, les services publics sous responsabilité de l'État sont assimilés, dans l'esprit proudhonien, à du gaspillage des ressources collectives. On en confie donc l'exécution aux différentes instances locales de la fédération plus proches des besoins de la population et donc plus aptes à administrer efficacement les services. Cette délégation structurellement orientée vers la base du système vise également à bloquer tout développement d'une grande bureaucratie d'État qui, une fois consolidée dans son pouvoir, serait assez puissante pour imposer ses volontés au détriment des institutions fédérées. Cette organisation claire des prérogatives des différents pouvoirs fédérés poursuit la logique proudhonienne antiétatique qui voit dans « la délimitation du rôle de l'État, [...] une question de vie ou de mort pour la liberté, individuelle et

²⁴² GUÉRIN, Daniel, *Proudhon oui & non*, Paris, Gallimard, 1978, p. 173.

collective. »²⁴³ C'est cette même logique antiétatique qui mène Proudhon à vouloir prévoir et définir toutes les fonctions et prérogatives de l'État :

« Organiser en chaque État fédéré le gouvernement d'après la loi de la séparation des organes ; – je veux dire : séparer dans le pouvoir tout ce qui peut être séparé, définir tout ce qui peut être défini, distribuer entre organes ou fonctionnaires différents tout ce qui aura été séparé et défini ; ne rien laisser dans l'indivision ; entourer l'administration publique de toutes les conditions de publicité et de contrôle. »²⁴⁴

L'élément à retenir ici est que, pour Proudhon, l'important est d'empêcher toute forme d'autonomisation de l'État vis-à-vis de la société, d'où l'importance de prévoir avec exactitude les mécanismes du pouvoir.

Pour que les instances à la base de la fédération – les organisations locales et régionales, de producteurs ou de consommateurs – ne soient pas reléguées à un rôle secondaire ou à un statut d'entités vides devant uniquement relayer les décisions du centre, il est primordial de conserver, voire même de défendre leur prévalence. En plus de leur faire porter le poids de la souveraineté, Proudhon leur confie le rôle d'agent détenteur d'un pouvoir bien réel, bien tangible, le pouvoir exécutif : « La création opérée, l'installation ou l'inauguration faite, l'État se retire, abandonnant aux autorités locales et aux citoyens l'exécution. »²⁴⁵ En chargeant les pouvoirs locaux d'administrer et d'offrir les services à la population, le système proudhonien tente de faire de ces derniers des incontournables, c'est-à-dire les fondations d'une structure orientée non pas directement contre l'État, mais contre la concentration du pouvoir vers le haut : « Proudhon veut bien attribuer des pouvoirs d'initiative et de surveillance à l'État fédéral, mais seulement en les subordonnant à la sanction répétée et à la capacité exécutive des États fédérés. »²⁴⁶

²⁴³ PROUDHON, *op. cit.*, 1999, p. 116.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 122.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 117.

²⁴⁶ KARMIS, *op. cit.*, p. 58.

L'organisation fédérative de la société n'empêche donc pas une certaine part de centralisation ; cependant, celle-ci ne peut se laisser assimiler à de la concentration du pouvoir. En fait, la capacité de l'État à dynamiser l'édifice fédéral se réalise toujours avec l'aval des différentes instances de la fédération chargées de l'exécution, puisque le centre du pouvoir ne possède pas de moyens de coercition pour forcer l'application de ses décisions, ce qui fait dire à Proudhon « [qu'il] faut que la centralisation s'effectue de bas en haut, de la circonférence au centre, et que toute fonction soit indépendante et se gouverne elle-même. »²⁴⁷

L'État fédéral ne peut donc pas cumuler des pouvoirs ou encore, par annexions successives, accaparer progressivement des prérogatives hors de son emprise. Aussi, dès la naissance du système fédéral, Proudhon évite de voir se réunir entre les mêmes mains pouvoir législatif et pouvoir exécutif. L'État peut alors jouer son rôle d'incarnation du commun, sans pour autant faire peser sur la société sa lourdeur oppressante. On voit donc se développer un État qui, contrairement au modèle étatique critiqué par Proudhon, ne cherche pas à empiéter sur les autonomies locales ou sur la liberté des citoyens. Pour faire suite à la critique que Rancière adresse à l'État démocratique moderne dans sa *Haine de la démocratie*, on peut dire que l'État proudhonien ne se fonde pas sur une distinction entre gouvernants et gouvernés, mais sur une reconnaissance, dans les structures politiques institutionnelles d'une société, de l'égalité des individus et de leur aptitude à être maîtres de leurs destinées. Dans l'œuvre proudhonienne nous trouvons une réponse qui anticipe la critique ranciérienne : l'égalité compose le ciment éthique qui, dans un système politique donné, permet de pratiquer la liberté.

²⁴⁷ PROUDHON, *op. cit.*, 1997 (1).

Conclusion

Le fédéralisme libertaire, comme nous l'avons vu, est pour Proudhon une solution d'ensemble devant mener à la mise en pratique des perspectives anti-dogmatiques et antiétatiques. Pour que les institutions fondées par la révolution ne se retournent pas contre la force leur ayant donné naissance, c'est-à-dire contre le pouvoir de fondation du *dêmos*, elles doivent faire leur le refus proudhonien de toute forme de constitution d'un pouvoir retirant au peuple son pouvoir d'initiative. Dans son rapport à l'anti-dogmatisme, le fédéralisme se veut un système qui s'équilibre autour de la conscience de sa propre incomplétude, donc dans une perspective qui ne laisse pas prise à l'édification d'un dogme figé. Au niveau du rapport à l'antiétatisme, Proudhon opère un déplacement du centre de gravitation politique du haut vers la base de l'appareil fédéral, ce qui, encore ici, bloque toute construction d'un État central fort et autoritaire.

Nous avons vu cependant que le système fédéral n'est pas un modèle d'organisation sociale qui applique un anti-dogmatisme et un antiétatisme extrême. On trouve ici un trait caractéristique à Proudhon : la critique radicale des effets aliénants et dominateurs du dogme et de l'État ne doit pas empêcher d'identifier quelles en sont les parts positives et constructives. C'est pourquoi le recours à l'absolu égalitaire n'est pas en contradiction avec l'anti-dogmatisme. Même si l'égalitarisme proudhonien comporte une dimension dogmatique, ce dogmatisme ne se fonde pas sur une structuration aliénante de la société, mais sur une représentation réelle de la justice. En fait, le dogme égalitaire est surtout développé par Proudhon dans une optique défensive : il est le dogme nécessaire pour empêcher tout effet hiérarchisant qui découle généralement du dogmatisme, mais doit être aménagé de telle sorte qu'il ne devienne pas le prétexte qui justifie l'émergence d'un État tout puissant. La conceptualisation de l'État fédéral permet alors à Proudhon de continuer à penser le sujet collectif – une forme de l'Un pouvons-nous dire – malgré sa haine des effets aliénants de la communauté, mais sans que celui-ci ne se développe suivant le fantasme de l'unité.

Conclusion

Dès les premières pages de ce mémoire, nous avons situé notre lecture de l'œuvre proudhonienne en lien avec notre intention de participer à la sortie d'une triple impasse propre à la pensée socialiste : 1) relever la pensée théorique de gauche de la faillite du marxisme officiel, 2) dépasser la posture strictement critique des auteurs post-totalitaires et 3) libérer Proudhon d'une lecture l'enfermant dans son seul rapport conflictuel avec Marx. Il s'agissait donc pour nous de repenser certaines bases sur lesquelles appuyer une pensée socialiste en prenant acte des échecs et des chemins bloqués par les expériences du 20^e siècle sans toutefois succomber à la tentation de simplement nier ce passé. Le socialisme a ses traditions et son histoire – riche et diversifiée – qu'il serait bête de rejeter en bloc. Nous avons donc mobilisé Proudhon pour aller chercher au cœur même du 19^e siècle des points d'ancrage nous permettant de penser l'action politique aujourd'hui.

Pour sortir de la triple impasse mentionnée plus haut, nous avons joint à notre analyse des propositions proudhoniennes une contribution de trois théoriciens post-totalitaires. Au contact d'auteurs comme Arendt, Rancière et Abensour, la critique du dogme et de l'État développée par Proudhon reprend toute sa pertinence. Avec Arendt, il devient possible de lire Proudhon comme un intellectuel qui pense le politique et la liberté dans le sens de l'indétermination de l'action humaine collective²⁴⁸. Abensour, tant qu'à lui, permet de mieux découper la distinction existante chez Proudhon entre démocratie et État, donc de comprendre comment la démocratie – comprise comme un mouvement et non comme un régime – s'oriente contre l'État²⁴⁹. Finalement, Rancière nous fournit

²⁴⁸ À ce sujet, lire : ENEGRÉN, André, « Pourvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt », *Études*, 1983, vol. 358, n°4, pp. 487-500.

²⁴⁹ Selon les mots de Gilles Labelle, « Abensour propose [dans sa *Démocratie contre l'État*] de considérer le travail de Marx comme une œuvre de pensée, c'est-à-dire comme l'expression d'une intention de connaissance à laquelle le langage est essentiel, d'où l'effort demandé au lecteur de replacer ce qui est lu dans une tradition, en l'occurrence, ici, celle de la philosophie politique. » Dans : LABELLE, Gilles, « La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien »,

une critique contemporaine de l'État moderne qui redynamise l'antiétatisme proudhonien en y incluant une forte perspective anti-hiérarchique et anti-oligarchique²⁵⁰. Ces trois auteurs renforcent donc les contributions critiques proudhoniennes que nous souhaitons étudiées (anti-dogmatisme et antiétatisme) tout en étant eux-mêmes mis au défis de repenser positivement le politique par le projet fédératif proposé par Proudhon.

Anti-dogmatisme, antiétatisme et fédéralisme

Notre lecture de Proudhon ne prétend pas parvenir à reconfigurer la pensée socialiste. Nous souhaitons, plus modestement, jeter certaines fondations destinées à se raffiner avec le temps, tant par la poursuite de nos recherches que par leur confrontation avec la pratique militante. Rappelons donc rapidement les différentes conclusions auxquelles nous sommes parvenu, non pas en y voyant la fin d'un processus, mais plutôt le point de départ d'une réflexion appelée à se poursuivre.

D'abord l'anti-dogmatisme qui, comme nous l'avons analysé, prend appui chez Proudhon dans un rejet de toute forme de pensée totalisante par la reconnaissance du rôle constitutif de la pluralité pour tout édifice social et par une méthode dialectique dont le point de gravité n'est pas la synthèse, mais l'équilibre. Proudhon comprend les dogmes et leurs référents absolutistes comme des manifestations de propositions normatives transcendantales et autoritaires, donc comme des propositions instaurées par un ordre hiérarchique de domination

Politiques et Sociétés, vol. 16, n° 3, 1997, p. 155. Cette description de l'intention d'Abensour dans son réexamen du Marx de 1844 définit bien, au final, notre propre intention et la manière dont nous avons utilisé Abensour pour éclairer Proudhon tout en le resituant dans l'univers complexe de la philosophie politique.

²⁵⁰ Il y a, chez Rancière tout comme chez Abensour, la présence forte d'une critique de l'État oligarchique s'articulant autour d'un *principe d'anarchie* : « Autrement dit, la police [l'État] est une distribution des êtres et des classes, des registres distincts de compétence et de fonction, des statuts, des rôles, etc., alors que la *politique*, à l'inverse, se donne en excès relativement à toute assignation à un lieu, puisqu'elle est part des sans-part, et puisque, suivant une sorte de *principe d'anarchie*, elle se manifeste en écart à toute distribution des parts. » Dans : CINGOLANI, Patrick, « Modernité, démocratie, hérésie », *Critique*, tome 53, vol. 601-602, 1997, p. 449.

ayant des visées antisociales niant égalité. Le dogme bloque par conséquent l'émancipation humaine en imposant de haut – au moyen d'organisations autoritaires (État, Église, etc.) – les cadres devant régir la vie en société. De plus, le dogmatisme est en négation directe du caractère pluriel et indéterminé de la société, puisqu'il tente de figer l'activité et le mouvement social à l'intérieur d'un carcan préétabli. C'est précisément pour ne pas figer l'activité révolutionnaire que pour Proudhon « [...] l'éventualité d'une transcendance est renvoyée à l'inconnaissable. »²⁵¹

En lien avec l'anti-dogmatisme, donc avec le refus des explications absolutistes du social en provenance d'une instance autoritaire et de ses officiers, Proudhon développa une méthode dialectique particulière : la dialectique sérielle. Cette méthode s'oriente consciemment vers le refus de la synthèse, soit vers le refus de l'effacement de la constitution plurielle des éléments antinomiques au sein d'un schéma ternaire menant à l'unité. La dialectique proudhonienne consiste en un constant travail de réajustement – et non de synthèse – des éléments constitutifs du social, sans prétention de prédire le moment de leur fusion – si fusion il y a. L'anti-dogmatisme peut alors être considéré comme une assise méthodologique pour un dépassement du capitalisme, car il fournit un cadre théorique ouvert sur l'imprévu et centré sur la liberté d'action des humains, sur le travail de concert et sur l'indétermination du politique et de l'histoire. Il s'agit donc d'un cadre qui, en se centrant sur l'action des émancipés, ouvre l'univers des possibles et ancre l'action révolutionnaire dans une perspective résolument libertaire désireuse de « [...] remettre Dieu et le gouvernement à leur place [...] »²⁵², donc de les subordonner à la liberté pluraliste.

Le prolongement logique de l'anti-dogmatisme méthodologique proudhonien est la mise en place d'une perspective antiétatique. L'État moderne, traversé par des tendances internes à la centralisation, est décrit par Proudhon

²⁵¹ VOYENNE, *op. cit.*, p. 40.

²⁵² *Ibid*, p. 59.

comme une organisation bureaucratique et autoritaire s'érigeant contre la société par l'imposition d'un dogme et par la formation d'un culte de l'Un dont il est l'unique bénéficiaire. Pour que l'État parvienne à imposer son autorité unitaire, il œuvre à nier son origine sociale afin de pouvoir prendre la forme de l'autorité transcendante. L'État s'institue alors contre la société, la pluralité et l'égalité en faisant prévaloir sur ces trois fondements d'une conception émancipatrice du politique l'image de sa puissance cristallisant l'ensemble des forces sociales.

L'antiétatisme proudhonien oblige à penser l'émancipation par le biais de la reconnaissance de l'égalité humaine encadré par ce que Jean Bancal désigne sous les termes d'*unité pluraliste*. Concevoir l'émancipation à partir de l'égalité, c'est penser l'émancipation par la base, par le déploiement de la liberté autonome des individus et des collectivités. Voilà en quoi l'antiétatisme proudhonien doit être lié à son anti-dogmatisme, puisqu'il prend racine, lui aussi, dans un cadre basant l'émancipation du plus grand nombre sur un schéma historique ouvert, indéterminé et centré sur la liberté d'action individuelle et collective.

Proudhon propose donc deux bases autour desquelles il est possible de reconfigurer la pensée socialiste dans le sens d'une plus grande intégration de la tradition anarchiste. Le fédéralisme se veut, conséquemment, une proposition politique positive travaillant à inclure le reste inaliénable de dogme et d'État dans toute société à un cadre émancipatoire essentiellement libertaire. C'est par l'intégration au sein du système fédéral – autant au plan de sa pratique que de sa théorisation – que l'anti-dogmatisme et l'antiétatisme proudhonien trouvent leur raison d'être et leur cohérence. Cette intégration permet à Proudhon de dépasser la perspective purement critique qui caractérise un Abensour ou un Rancière ; par ce dépassement, Proudhon parvient à faire reposer le cœur d'un projet d'émancipation sur une dialectique tendue entre la négation de la domination et l'affirmation d'un possible émancipatoire.

Le fédéralisme proudhonien se veut un système démocratique contrôlé par sa base dans lequel s'institue une inversion du principe hiérarchique : l'autorité ne se dirige plus du haut vers le bas, mais du bas vers le haut. L'État fédéral n'est plus ce lieu suprême de l'autorité, de la souveraineté et de la légitimité ; il n'est que l'aboutissement de l'autorité fédérative, une création de la souveraineté décentralisée et une institution soumise à la légitimité démocratique. Le fédéralisme proudhonien se veut en définitive une proposition intégrale dans laquelle se bloque la constitution d'une image autoritaire de l'Un tout en permettant à la conscience collective de s'incarner.

La médaille et ses revers

Dans ce mémoire, nous avons tenté d'opérer une jonction entre quatre différents types de contributions : 1) une définition du politique (Arendt), 2) une critique radicale de la domination (Abensour – Rancière), 3) un développement théorique anti-dogmatique et antiétatique (Proudhon) et 4) la proposition du fédéralisme libertaire comme projet émancipatoire (Proudhon). Toutefois, nous ne sommes pas parvenus à réaliser une jonction parfaite entre ces quatre contributions, ce qui nous mène ici à indiquer les limites auxquelles nos travaux nous ont mené²⁵³.

Une première limite se trouve pour nous dans l'articulation du reste dogmatique que Proudhon accepte et inclut dans l'édifice fédéral. Nous comprenons bien son désir de faire reposer le fédéralisme sur un équilibre qui, pour conserver son impulsion dynamique, doit se laisser traverser par la série des tensions antinomiques. Ces tensions, cristallisées autour d'une opposition entre deux pôles – liberté / autorité –, donnent naissance à une mise en rapport conflictuel au niveau dogmatique. Par contre, Proudhon n'a pas réussi à éclaircir qui seront les agents appelés à porter et à incarner cette opposition dogmatique à

²⁵³ Bien entendu, nous parlons de limites non pas pour rejeter l'ensemble des éléments que nous avons avancés précédemment, mais pour mieux en distinguer les pourtours et les écueils.

l'intérieur du fédéralisme. En acceptant la démarche égalitaire que sous-tend le fédéralisme proudhonien, il demeure pour nous impossible de déterminer qui – des individus, des classes, des instances, des élus, etc. – devront être les acteurs du pluralisme « dogmatique » avancé par Proudhon. Cette imprécision se transpose également autour de la question du leadership fédéral. Le problème ici est relativement simple – quoique la solution, elle, ne le soit pas – : comment s'articule le leadership à l'intérieur du fédéralisme ? Ou encore : comment réconcilier le concept même de leadership avec la volonté proudhonienne de ne pas voir se développer une élite fédérale ? Le fédéralisme doit-il se doter d'un chef pour maintenir son unité ?

À la lumière de nos travaux, il nous semble évident que la notion même de chef pose problème en raison du rétablissement automatique qu'elle introduit entre gouvernants et gouvernés, ce qui, du point de vue de la démocratie radicale, est contraire à la nature pluraliste de l'égalité. Toutefois, notre interrogation au sujet du leadership fédéral reste entière, mais se précise : comment penser la direction d'un mouvement sans avoir recours au raccourci de sa personnification et sans en laisser l'articulation au simple hasard de la concordance passagère des volontés ?

Cependant, le point d'achoppement crucial qui traverse l'ensemble de notre mémoire est l'opposition entre d'une part la tradition socialiste qui base son action sur la volonté de construire un ordre social se réconciliant avec l'égalité²⁵⁴ et d'autre part la détermination affirmée d'un Abensour et d'un Rancière de centrer la vie politique précisément autour du principe de « conflit pour l'égalité ». Il y a donc un risque de simplification de chacun de ces penseurs à trop vouloir réconcilier leurs œuvres. Abensour / Rancière sont utiles pour éclairer notre lecture de Proudhon – tant du point de vue de sa méthode que du point de vue de ses propositions – et pour nous aider à clarifier les implications contemporaines de l'anti-dogmatisme et de l'anti-tatisme. Proudhon, de son côté,

²⁵⁴ Notons ici que Proudhon s'inscrit que partiellement dans cette tradition socialiste.

peut très bien participer à faire sortir ce duo d'auteurs du cercle clos et improductif de la posture critique. Toutefois, une association complète entre les travaux proudhoniens et ceux d'Abensour et de Rancière ne semble pas pouvoir se réaliser.

Réconciliation et socialisme

L'opposition que nous soulevons entre la tradition socialiste et le duo Abensour / Rancière sur la place du conflit n'est pas qu'un simple détail ou qu'une divergence anodine. Elle force à nous poser une question fondamentale : le socialisme peut-il continuer à grandir en fondant son projet dans une perspective de réconciliation du social ? Bien entendu, tout le travail réalisé et les thèmes étudiés dans les pages précédentes nous situent d'emblée dans ce questionnement et nous incite à répondre par la négative à la question posée. La réconciliation du social, que l'on comprend comme une tentative de pacifier le vivre-ensemble, lorsque légitimée par un discours révolutionnaire de la désaliénation, s'avère être l'exacte opposé d'un projet émancipatoire. Globalement, l'utopie réconciliatrice, loin de préparer la venue d'une société émancipée, libre et consciente d'elle-même, mène au développement d'un double mouvement aliénant : la mise en place d'un discours absolutiste et d'un État lui correspondant. Ce double mouvement parvient, même quand il est porté par des idéaux sociaux, à occuper l'espace de l'émancipation en mobilisant non pas une dialectique dans laquelle liberté et autorité s'opposent, mais dans laquelle l'autorité « populaire » s'institue en lieu et place de la liberté.

Élaborer un projet socialiste de transformation de l'ordre de la domination sur l'intention de réconcilier la société avec ses conflits, de la pacifier, conduit à la formulation d'un schéma idéologique à caractère absolutiste. Nous entendons par idéologie absolutiste un discours œuvrant à balayer sous le tapis les conflits, les divisions et les tensions internes à la société. Le social étant traversé et constitué

par ces conflits, la volonté de les éliminer – ou de les masquer – nous semble davantage un projet antisocial qu'une perspective socialiste. Pour parvenir à faire triompher l'image de l'unité et de la paix, un discours pacificateur s'articulera en prenant appui sur la négation des inégalités et en combattant l'aspect dynamique des conflits sociaux. Un tel discours axé sur la réconciliation sociale, loin de porter les germes de l'émancipation, porte plutôt les germes d'une nouvelle aliénation et d'une nouvelle exploitation « [...] contre les travailleurs, à qui l'on demande toujours, d'une façon ou d'une autre, davantage de travail sans contrepartie équivalente. »²⁵⁵

Les individus, dans leurs rapports sociaux, perdent leurs repères pour ne conserver comme référent que la médiation obligée de l'ordre absolutiste qui leur renvoie une image lisse, propre et nette du monde. La soumission à l'absolu est complète et les restes d'espérances révolutionnaires se trouvent noyer dans la rectitude d'un cadre théorique officiel. Ce n'est pas vers la révolution que nous mène l'utopie de la réconciliation, mais vers l'impossibilité pratique et théorique de penser et d'agir. L'absolutisme est donc en contradiction directe avec la définition d'une démocratie populaire : « Pour les ouvriers, la démocratie n'a jamais signifié et ne signifiera jamais autre chose que cela : le droit de s'organiser eux-mêmes comme ils l'entendent, de pouvoir se réunir et s'exprimer librement. »²⁵⁶

Bien sûr, un discours absolutiste à prétention socialiste ne peut se mettre en branle de lui-même. D'abord porté par un mouvement révolutionnaire – un parti –, c'est une fois la prise du pouvoir réalisée, par la conquête de l'État, que l'absolutisme larvé peut se transformer en dogmatisme d'État. De concert avec l'établissement d'une idéologie absolutiste, se développe, afin d'atteindre l'objectif de réconciliation, la construction d'un État absolutiste²⁵⁷. Pacifier le

²⁵⁵ CASTORIADIS, Cornelius, *op. cit.*, 1973 (2), p. 280.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 312.

²⁵⁷ Ici, l'exemple bolchévique est des plus éclairant, l'ensemble du travail de transformation social reposant au final entre les mains d'une élite disposée à contrôler les moyens coercitifs de l'État et

social, l'expérience soviétique le démontre, se veut d'abord et avant tout une vaste entreprise de police. Pour pacifier, il faut quadriller, contrôler, surveiller, écouter et réprimer. Un militant politique œuvrant à un quelconque projet de réforme du régime n'est plus un citoyen mettant à l'œuvre ses droits démocratiques, il devient un agitateur, ennemi de l'État et de l'ordre public.

La mise en place de cette double aliénation (idéologique et étatique) ne peut donc être associée à une démarche socialiste d'émancipation. Comme nous l'avons indiqué dans ce mémoire, le socialisme doit se construire sur une fondation pluraliste, égalitaire et libertaire, on comprend mal alors comment la construction d'un État fort a pu y être associée si durablement. En définitive, on constate que la négation du conflit social ne mènera pas à la réalisation du socialisme, mais bien à une immobilisation des mouvements sociaux abandonnant les objectifs de lutte au profit de l'édification d'une image de l'Un absolutiste. Cet Un – ou le culte de l'Un – sous prétexte de réconciliation sociale, renvoie à la société une image figée d'elle-même, prétextant que cette dernière aurait atteint un niveau de développement social permettant le dépassement du conflit, le règlement des tensions et la fin de la contestation. En fait, le culte de l'Un fait de la société un lieu de paix et d'ordre et non un lieu de luttes, de conflits et d'espoirs. Au final, rêver de réconciliation et rêver à l'Un sont les deux revers d'une même médaille, soit celle du dessèchement du politique comme espace conflictuel du vivre-ensemble, de la mort des tentatives d'explications sociologiques – on ne tente plus de comprendre la société, on y adhère, sans critique – et de l'effritement des rapports humains. L'individu, seul devant l'État absolu – et devant les contradictions apparentes du système – se replie sur sa vie privée et délaisse la vie publique qui a perdu son sens.

prête à diriger le peuple vers son émancipation : « Selon les bolchéviks, c'était l'élite – leur élite – qui, formant un gouvernement (dit ouvrier et exerçant la soi-disant dictature du prolétariat), devait poursuivre la transformation sociale et résoudre ses immenses problèmes. Les masses devaient aider cette élite (thèse inverse de celle des libertaires : l'élite devant aider les masses) en exécutant fidèlement, aveuglément, mécaniquement, ses desseins, ses décisions, ses ordres et ses lois. Et la force armée, calquée elle aussi sur celle des pays capitalistes, devait obéir aveuglément à l'élite. » Dans : VOLINE, *La révolution inconnue (1917-1921)*, Paris, Trinquier, 2007, p. 157.

Dans cette voie qui oppose la tradition socialiste aux perspectives conflictuelles défendues par le duo Abensour – Rancière, Proudhon peut aider à nous sortir de l'impasse. En visant l'édification d'une société libre et égalitaire, il parvient à réhabiliter la notion de conflit au travers des trois axes que nous avons étudiés. D'abord au niveau du développement de l'anti-dogmatisme, Proudhon réhabilite le concept de conflit au moyen de sa méthode dialectique pluraliste qui fait du maintien et de la perpétuation de la tension antinomique le cœur d'une philosophie destinée à comprendre la création conflictuelle de l'ordre social. Dans la même veine, l'antiétatisme proudhonien repose également sur la notion de conflit puisque, chez Proudhon, il existe un lien conflictuel, une tension, entre le concept d'État et celui de démocratie. La démocratie, comme projet politique, ne vise pas son incorporation dans l'État, mais la conservation d'une distance lui permettant de se poser dans un rapport conflictuel avec l'organisation étatique. Finalement, nous avons vu lors du troisième chapitre de ce mémoire que le fédéralisme proudhonien repose également sur le maintien d'une part de conflit au sein même de la société libertaire, puisque Proudhon projette un système de partage et de décentralisation des pouvoirs – de contre-pouvoirs dirions-nous – qui visent à éviter de voir se constituer un État centralisateur et autoritaire.

Proudhon n'abandonne pas l'utopie socialiste d'une société réconciliée, mais il veut fonder cette réconciliation sur une institutionnalisation des conflits sociaux. La société libertaire imaginée par Proudhon, n'est donc pas une société sans conflit, elle est plutôt une société dans laquelle le règlement des conflits n'est plus une stricte affaire de rapports de force, mais devient l'objet d'attention particulier de la démocratie fédérale. Nous trouvons donc en Proudhon un penseur qui, à la jonction de deux tendances théoriques diamétralement opposées, à jeté quelques ponts. Il rêve effectivement d'une société réconciliée, mais il propose du même souffle que cette réconciliation, pour ne pas se retourner contre le peuple et s'instituer en nouvelle domination, doive trouver son fondement dans une perspective pluraliste, tendue et mouvante ; donc bien loin de tout fantasme de

l'Un. C'est en ce sens que Proudhon est pour nous un détour essentiel pour une repenser du projet socialiste en ce jeune 21^e siècle.

Bibliographie

ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.

ABENSOUR, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, 211 p.

ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2004, 189 p.

ABENSOUR, Miguel, « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets », *Tumultes*, no. 8, 1996, pp. 11-44.

ALBERT, Michael, HAHNEL, Robin, *Marxism and Socialist Theory*, Cambridge, South End Press, 1981.

ALBERT, Michael, *Après le capitalisme, éléments d'économie participaliste*, Marseille, Agone, 2003, 189 p.

ANSART, Pierre, *Sociologie de Proudhon*, Paris, PUF, 1967, 223 p.

ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme ; tome 3 : Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 313 p.

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, 380 p.

ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, 191 p.

ARENDT, Hannah, *Considérations morales*, Paris, Payot & Rivages, 1996, 77 p.

BAKOUNINE, Michel, *Théorie générale de la révolution*, Paris, Les Nuits Rouges, 2001, 383 p.

BAKOUNINE, Michel, *Étatisme et Anarchie*, Paris, Trinquier, 2003, 465 p.

BANCAL, Jean, *Proudhon, pluralisme et autogestion : Les fondements*, Paris, Éditions Montaigne, 1970, 253 p. (1)

BANCAL, Jean, *Proudhon, pluralisme et autogestion : Les réalisations*, Paris, Éditions Montaigne, 1970, 239 p. (2)

BANCAL, Jean, « Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865) & proudhonisme ». In *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2001, pp. 1286-1295.

BEAUDET, Pierre, *On a raison de se révolter*, Montréal, Écosociété, 2008, 248 p.

BREAUGH, Martin, « Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie de Miguel Abensour », *Politique et Sociétés*, vol. 22, no 3, 2003, pp. 45-69.

BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne, une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, 405 p.

CASTORIADIS, Cornelius, *La société bureaucratique : Les rapports de production en Russie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, 315 p. (1)

CASTORIADIS, Cornelius, *La société bureaucratique : La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, 439 p. (2)

CINGOLANI, Patrick, « Modernité, démocratie, hérésie », *Critique*, tome 53, vol. 601-602, 1997, pp. 446-460.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, 186 p.

CORCUFF, Philippe, *La question individualiste : Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne, Le bord de l'eau, 2003, 92 p.

ENEGRÉN, André, « Pourvoir et liberté, une approche de la théorie politique de Hannah Arendt », *Études*, 1983, vol. 358, n°4, pp. 487-500.

FERRATON, Cyrille, « L'association mutualiste de Pierre-Joseph Proudhon, une synthèse du socialisme et de l'économie politique classique », *Économies et Sociétés*, no. 37, 2005, pp. 1791-1817.

GAILLARD, Chantal, *Proudhon : Héraut et philosophe du peuple*, Paris, Société P-J Proudhon, 2004, 133 p.

GUÉRIN, Daniel, *Proudhon oui & non*, Paris, Gallimard, 1978, 245 p.

HAUBTMANN, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon : Sa vie et sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1982, 1140 p.

KARMIS, Dimitrios, « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », *Politiques et Sociétés*, vol. 21, n° 1, 2002, pp. 43-65.

KUNDERA, Milan, *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, 1993, 333 p.

LABELLE, Gilles : « La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien », *Politiques et Sociétés*, vol. 16, n° 3, 1997, pp. 155- 158.

LACASDADE, Jean-Louis, « Bévues de Proudhon et/ou traquenard de Marx : Lecture symptomale de leur unique correspondance », *Genèses: Sciences sociales et histoire*, no. 46, 2002, pp 138-158.

LANGLOIS, Jacques, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976, 211 p.

LEROUX, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1994, 320 p.

MARX, Karl, *Misère de la philosophie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, 500 p.

MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1975, 222 p.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, 206 p.

MICHAUD, Yves, « Les pauvres et leur philosophie. La philosophie de Jacques Rancière », *Critique*, tome 53, vol. 601-602, 1997, pp. 421-445.

MORRIS, William, *Selected Writings*, Londres, The Nonesuch Press, 1948, 320 p.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, A. Lacroix, 1873, 359 p.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (extraits), Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, 500 p.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Paris, Fayard, 1988, tomes 1 à 4.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idées révolutionnaires*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 1996, 287 p.

- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 1997, 331 p. (1)
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 1997, 279 p. (2)
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*, Paris, Les Introuvables, 1997 (3), 246 p.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du Principe Fédératif*, Paris, Romillat, 1999, 181 p.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idée générale de la révolution au 19^e siècle*, Paris, Éditions Tops/H. Trinquier, 2000, 326 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981, 451 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, 233 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, 189 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, 72 p.
- RANCIÈRE, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, 106 p.
- ROLLAND, Patrice, « Le fédéralisme, un concept social global chez Proudhon », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, vol. 6, 1993, pp. 1521-1546.
- SIMARD, Marcel, *Le Québec rouge*, Les Productions Mirages, 2003.
- TROSTKY, Léon, *Terrorisme et communisme*, 1920. Document web : http://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/t_c/t_c.htm
- VIDAL, Daniel, « Jésus selon Proudhon. La messianose et la naissance du christianisme », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 53, no. 142, 2008, pp. 198-200.
- VOLINE, *La révolution inconnue (1917-1921)*, Paris, Trinquier, 2007, 690 p.

VOYENNE, Bernard, *Proudhon et Dieu : Le combat d'un anarchiste*, Paris, Cerf, 2004, 168 p.

WOOD, Ellen M., *L'Origine du capitalisme : Une étude approfondie*, Montréal, LUX, 2009, 313 p.